54 (1943) # 2

Theologie und Seelsorge

GEMEINSCHAFTSORGAN
FÜR DIE ZEITSCHRIFTEN
THEOLOGIE UND GLAUBE
PASTOR BONUS
OBERRHEINISCHES
PASTORALBLATT
OSTDEUTSCHES
PASTORALBLATT

5. NOVEMBER 1943

INHALTSANGABE

Die Erklärung der Hl. Schrift in den Domkirchen. Von Gen.-Vikar Dr. H. v. Meurers . . . 53
Der Charakter unserer Evangelien. Von Prälat Prof. Dr. Karl Pieper 59
Die schriftstellerische und religiöse Eigenart des Psalmes 119. Von Prof. Dr. H. Junker . . . 66
Die Beicht der läßlichen Sünden. Von Erzabt Dr. Benedikt Baur 73
Theologie, Theologien und Glaubenssinn. Von Dr. M. Dominikus Koster 82
Vom religiösen Sinn der Musik. Von Carl Johann Perl 90

Kleine Beiträge:

Das Wunder in neuer Diskussion. Von D.Dr. G. Siegmund 98
Zur Zerstörung des Tempels von Jerusalem im Jahre 70. Von Prof. Dr. Max Meinertz 103
Veni Creator Spiritus! Neu übertragen von M. Schneiderwirth 104

Bücherbesprechungen.

Christliche Kunst, Archäologie

Das Heilsbild in der germanischen Kunst des frühen Mittelalters. Von Hans Zeiß (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Histor. Abteilung, Jahrgang 1941, Band II, Heft 8). Obwohl das Kunstwollen der Germanen in vor- und frühgeschichtlicher Zeit dem Aufkommen des figürlichen Bildes nicht günstig, vielmehr ganz vorwiegend dem Ornament zugeneigt war, fehlt es in diesen Zeiträumen doch nicht ganz an figürlichen Darstellungen. Insbesondere ist es das Heilsbild, das sich — meist von außen kommend — immer wieder durchzusetzen weiß, was sich einwandfrei erklärt, da Segen und Gedeihen der Feldfrüchte und Haustiere wie Abwehr drohenden Unheils — als Wirkung vom Heilsbilde erstrebt und erhofft — unsern Vorfahren offenbar sehr am Herzen gelegen hat. Verf. behandelt in seiner streng wissenschaftlichen Untersuchung einleitend das Heilsbild der Germanen in der Bronze-, der älteren Eisen- und der römischen Kaiserzeit, um dann das halbe Jahrtausend zwischen dem Childerichgrab (481) und dem Osebergschiff (10. Jahrh.) zum Hauptgegenstand seiner Forschung zu machen, wobei ihm die nordgermanischen und die festländischen Brakteaten, die sog. Beschlägplatten, die figürlichen Zierscheiben, die Waffen mit Bildschmuck, die Bildsteine auf Gotland wie auf dem Festland und das nordhumbrische Runenkästchen als Material dienen. Was sich schon in der Bronzezeit andeutete, tritt in diesem Zeitraum noch klarer hervor: Das Bildschaffen ist mit dem Heilsgedanken aufs engste verbunden. „Er gibt geradezu die Erklärung für die Aufnahme fremder Bilder durch eine Kunst, deren Grundzug auf bildloses Schaffen gerichtet war, und zwar so stark, daß übernommene Bilder, selbst Heilsbilder, im Laufe der Entwicklung geradezu gesetzmäßig umgestaltet oder durch Ornament ersetzt wurden."

Die Kirchenbauten des Christoph Dientzenhofer. Von Heinrich Gerhard Franz (Beiträge zur Geschichte der Kunst im Sudeten- und Karpathenraum, herausgegeben im Auftrag der deutschen Akademie der Wissenschaften in Prag von Karl M. Swoboda, Bd. 5; Rudolf M. Rohrer Verlag, Brünn 1942; RM. 8,50). Böhmen hat zwei Blütezeiten der Kunst erlebt, und beidemal war diese Blüte deutschen Künstlern zu verdanken. Was Peter Parler für die 2. Hälfte des 14. Jahrh. bedeutete, das bedeutet Christoph Dientzenhofer für die 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts. In seiner dankenswerten, mit guten Abbildungen reich ausgestatteten Untersuchung stellt Verf., ausgehend von dem urkundlich gesicherten Bau in Breunau, zum erstenmal auf Grund eingehender Analysen der in Betracht kommenden Bauten das Gesamt-Oeuvre dieses aus dem einfachen Maurerhandwerk aufgestiegenen Architekten zusammen. Dabei muß er sich mit der bisherigen Forschung, die allzu einseitig von dem Vergleich der Grundrisse ausgegangen war, häufig genug auseinandersetzen, indem er auch die plastischen und räumlichen Formen heranzieht und so zu neuen Ergebnissen kommt. Es handelt sich dabei um eine Gruppe böhmischer Kirchen, die durch ihre kühnen, bis zum Äußersten Wagnis getriebenen konstruierten windschiefen Gurte und Grate im Gewölbe wie durch ihre konkav und konvex gekurvten Wandflächen besonders auffallen. Mit diesen Bauten leitet Christoph Dientzenhofer in Böhmen den Spätbarock ein, in dem, wie in allen Spätstilen, grade die deutschen Baumeister durch schöpferische Leistungen von höchster Eigenart die Entwicklung auf eine Stufe emporführten, die von keinem anderen Volke erreicht werden konnte.

A. Fuchs.

Ethik, Moraltheologie

Der Wille zum Kinde bei den Kulturvölkern der Erde. Ein Aufsatz des bekannten Sozialethikers Hans Rost (Allgem. Statist. Archiv, 30. Bd. 1941, S. 169 bis 193) über diese Frage bringt beweiskräftiges Material, das manchen Ländern zu denken gibt; so ist „die Schweiz ein Land mit starker geburtensinkender Tendenz" (S. 184); nur in den vorwiegend katholischen Kantonen herrscht noch nicht der „weiße Zukunftstod". Mit Recht weist Rost darauf hin, daß der Wille zum Kinde in erster Linie eine Angelegenheit der religiösen Bindung des Gewissens ist. Wir Katholiken dürfen aber nicht uns damit begnügen, stolz auf frühere Erfolge der Gewissensbildung hinzuweisen, wir müssen auch in Zukunft die Fruchtbarkeit der Ehe als hohe sittliche Idee und als Ziel der Pastoral beibehalten.

J. Mayer.

Die Erklärung der Heiligen Schrift in den Domkirchen

Von Generalvikar Dr. Heinrich von Meurers

In den letzten Jahrzehnten ist die Wertschätzung der Heiligen Schrift in der katholischen Kirche um ein bedeutendes erweitert und vertieft worden. Die Grundlage für diese neue Wertung des Gotteswortes bilden die Rundschreiben Leos XIII. „*Providentissimus Deus*" vom 18. November 1893 und Benedikts XV. „*Spiritus Paraclitus*" vom 15. September 1920. In letzterem fordert Papst Benedikt XV. die Katholiken auf, täglich in den Evangelien oder der Apostelgeschichte zu lesen und die tägliche gemeinsame Lesung der Hl. Schrift in den Familien einzuführen.

Bei den Katholiken Deutschlands ist die Mahnung der Päpste auf fruchtbaren Boden gefallen. Wiederholt haben die deutschen Bischöfe das katholische Volk zum Lesen der Hl. Schrift aufgefordert. Allein im letzten Jahrzehnt wurden in Deutschland schätzungsweise fünf Millionen Bibeln und Bibelteile in den katholischen Familien verbreitet. In vielen Pfarreien wurden die Ausgaben des Neuen Testamentes bei der Erstkommunion, der Schulentlassung, der Firmung und der Hochzeit verteilt. Das Katholische Bibelwerk in Stuttgart gibt alljährlich einen Bibelleseplan heraus, der früher in allen katholischen Kirchenzeitungen und Sonntagsblättern veröffentlicht wurde und heute von vielen Amtsblättern der Bistümer abgedruckt wird. Die Bibelstunde ist zu einem ordentlichen Mittel der Seelsorge geworden und wird in vielen Pfarreien planmäßig durchgeführt. Der Apostolische Administrator von Innsbruck-Feldkirch schrieb in einem Hirtenbrief vom Guten-Hirten-Sonntag 1943 die monatliche Abhaltung einer Bibelstunde für alle Pfarreien seines Sprengels vor. Die katholischen Gelehrten haben der Geistlichkeit und dem Volke die Wege in die Hl. Schrift geebnet durch Übersetzungen und Bibelkommentare.

Der Krieg förderte zunächst die Verbreitung der Bibel. Das katholische Volk besann sich in weitem Maße auf die Kraft und den Segen, die in der Hl. Schrift enthalten sind. Im Herbst 1939 konnten den Rückgeführten aus den westlichen Grenzgebieten viele biblische Lesestoffe zugeführt werden, und heute findet sich das Neue Testament im Tornister zahlreicher Soldaten.

Bei dieser Sachlage ist es an der Zeit, daß sich auch die Domkirchen auf ihre Aufgabe und Sendung gegenüber dem heiligen Worte Gottes besinnen.

Schon im Jahre 1215 hat das vierte Laterankonzil unter Papst Innozenz III. verordnet, daß in allen Metropolitankirchen ein Theologe vorhanden sei, der die Priester und andere in der Hl. Schrift unterrichte und sie in dem besonders unterweise, was zur Seelsorge gehört [1]. Das Konzil von Basel dehnte diese Vorschrift auf alle Domkirchen aus [2].

Das Konzil von Trient bestimmte, daß in allen Kirchen, in denen eine Pfründe oder irgendeine Vermögensmasse für einen Lehrer der Theologie vorhanden ist, dieser Lehrer die Hl. Schrift selbst darlegen und erklären solle, und traf zugleich Vorsorge, daß an allen Metropolitan- und Kathedralkirchen sowie an den bedeutenden Kollegiatkirchen eine Theologalpfründe begründet werde.

Das Konzil wollte damit bewußt die Erklärung der Hl. Schrift in den Unterricht der Kleriker und Theologen, die an den Domkirchen erzogen wurden, einfügen. Auf der vierten Sitzung war der Kanon der Hl. Schriften festgelegt worden; auf der fünften Sitzung traf das Konzil nun Vorsorge, daß die Hl. Schrift in der Kirche auch richtig gewürdigt und praktisch benutzt werde: „Damit jener himmlische Schatz der heiligen Bücher, den der Hl. Geist in großer Freigebigkeit den Menschen geschenkt hat, nicht vernachlässigt daniederliege," sollen die Bischöfe in allen Kirchen, in denen eine Pfründe für einen Theologen vorhanden

---

[1] c. 4. X. de magistris V. 5: *Metropolis ecclesia Theologum nihilominus habeat, qui sacerdotes et alios in sacra pagina doceat, et in his praesertim informet, quae ad curam animarum spectare noscuntur.*

[2] Sess. XXXI. c. 3. *Cum per generalis Concilii statuta sancte ordinatum existat, quod quelibet ecclesia metropolitana debeat unum habere Theologum, ordinat hec s. Synodus, quod extendatur hujusmodi ordinatio ad ecclesias cathedrales . . .*

ist, diesen anhalten, „die Hl. Schrift selbst zu erklären und auszulegen entweder persönlich oder durch einen vom Bischof bestellten Stellvertreter“ [3].

In den Vorverhandlungen zu diesem Dekret wurde darüber gesprochen, ob die Lesung der Hl. Schrift oder auch die Behandlung scholastischer Fragen und etwa auch eine bestimmte Methode für den Domtheologen vorgeschrieben werden solle [4]. Das Konzil entschied sich dann für die Lesung der Hl. Schrift und fügte hinzu, daß durch die Schrifterklärung Vorlesungen über andere Fächer, soweit sie schon eingerichtet seien, nicht vernachlässigt werden sollen [5].

Die Bedeutung dieser Anordnung des Konzils liegt einmal darin, daß die Erklärung der Hl. Schrift selbst für den Unterricht der Kleriker vorgeschrieben wurde, dann auch darin, daß dieser Auftrag mit einer bestimmten Pfründe an den Metropolitan- und Domkirchen verbunden wurde [6].

Als in der Folgezeit die Erziehung und der Unterricht der Kandidaten des Priesterstandes immer mehr von den Domkirchen getrennt wurde und ganz an die Seminarien überging, trat in der Aufgabenstellung des Domtheologen eine gewisse Unsicherheit ein.

Mehrere Kanonisten vertraten die Ansicht, der Domtheologe könne sowohl die Hl. Schrift erklären als auch dogmatische oder scholastische Theologie, ja auch Moraltheologie vortragen; diesen Auffassungen trug auch die Praxis der Konzilskongregation Rechnung. Ja es wurde sogar erlaubt, daß der Domtheologe praktische Seelsorgsfälle behandele [7].

Der spätere Papst Benedikt XIV. widmete in seiner Eigenschaft als Sekretär der Konzilskongregation dem Amt des Domtheologen besondere Aufmerksamkeit und legte dessen Geschichte und Bedeutung dar. Dabei vertrat er die Ansicht, der Domtheologe könne sowohl die Hl. Schrift als auch Dogmatik und Moraltheologie vortragen; immer aber wird der Theologe als Lehrer der Kleriker im theologischen Unterricht betrachtet [8].

Das römische Konzil von 1725 unter Benedikt XIII., das für Italien Geltung hat, mahnte die Bischöfe, die Theologalpfründe einzuführen und dafür Sorge zu tragen, daß der Domtheologe mit Sorgfalt seines Amtes walte; er soll die Hl. Schrift erklären und daran die Erörterung historischer und dogmatischer Fragen anknüpfen. Es fordert eine eigentliche Lesung und Erklärung der Hl. Schrift vor der Domgeistlichkeit, den Pfarrern und Beichtvätern der Stadt [9]. Der Domtheologe ist also Lehrer der Domgeistlichkeit.

---

[3] Conc. Trident. Sess. V. Decretum de Reformatione. Cap. I. *Eadem sacrosancta synodus, piis summorum Pontificum et probatorum conciliorum constitutionibus inhaerens, easque amplectens et illis adiiciens, ne coelestis ille sacrorum librorum thesaurus, quem Spiritus Sanctus summa liberalitate hominibus tradidit, neglectus iaceat: statuit et decrevit, quod in illis ecclesiis, in quibus praebenda aut praestimonium seu aliud quovis nomine nuncupatum stipendium pro lectoribus sacrae theologiae deputatum reperitur, episcopi . . . eos, qui praebendam . . . obtinent, ad ipsius sacrae scripturae expositionem et interpretationem per se ipsos, si idonei fuerint, alioquin per idoneum substitutum . . . cogant et compellant.*

[4] Über die Verhandlungen siehe die Ausgabe des Konzils von Trient der Görresgesellschaft V, 105 ff.; Pallavicini, Geschichte des Tridentinischen Conciliums, deutsch von Theodor Friedrich Klitsche III, 22 ff.

[5] Conc. Trident. l. c.: . . . *Metropolitanus vel episcopus . . . provideat, ut ipsa sacrae scripturae lectio habeatur, ita tamen, ut quaecunque aliae lectiones, vel consuetudine vel quavis alia ratione institutae, propter id minime praetermittantur.*

[6] Den Bischöfen wurde aufgetragen, in den Metropolitan-Kathedralen und Kollegiatkirchen, in denen noch keine Theologalpfründe vorhanden wäre, die nächste außer im Fall der Verzichtleistung frei werdende Pfründe ohne weiteres zur Theologalpfründe zu erklären. Diese Pfründe soll nur geeigneten Personen übertragen werden. Conc. Trident. l. c.

[7] Vgl. Schulte-Richter, Canones et Decreta Concilii Tridentini, Lipsiae 1853, 17 ff.

[8] Fanen. 5. Juni 1723. *Adnotationes Secretarii circa dubium propositum Praebendae theologalis.* Thesaurus resolut. a. 1723 p. 543 sqq.; vgl. auch Benedikts Darlegungen in: De Synodo Dioecesana l. XIII, cap. IX n. XVI sq.

[9] Concilium Romanum . . . celebratum Anno MDCCXXV a Benedicto Papa XIII. Tit. I, cap. VI—IX. Ausgabe Augustae Vind. et Graecii 1726, 7—10.

Das war begründet in einer Zeit, in der die Ausbildung der Geistlichen oft mangelhaft war und viele Kanoniker nicht Priester waren. Später kam die Domgeistlichkeit nicht mehr so sehr als Hörer in Frage. Um so dringender wurde wegen der seit dem 18. Jahrhundert sich mehrenden Angriffe auf die Hl. Schrift als göttliche Offenbarung eine Schrifterklärung für das Volk.

Als unter Gregor XVI. die Bibelgesellschaften insbesondere von England aus ihre Tätigkeit auch in Italien entfalteten, erließ der Papst im Jahre 1844 eine Enzyklika gegen die Bibelgesellschaften und ihre Tätigkeit. Darin wies er auf die Sorge der katholischen Kirche für die Lesung der Hl. Schrift hin. Er betonte die Wichtigkeit des Domtheologen und erklärte, die Kirche habe durch Einrichtung des Domtheologen, der für Klerus und Volk öffentlich Vorlesungen über die Hl. Schrift halten solle, genügend Vorsorge für die praktische Schriftkenntnis getroffen. Er schärfte den Bischöfen erneut ein, dem Amt des Domtheologen alle Sorgfalt zu widmen [10]. Nach diesem Rundschreiben soll der Domtheologe Geistliche und Volk in der Hl. Schrift unterrichten [11].

Die Erklärung der Hl. Schrift für das Volk war schon vorher in den Konkordaten bezw. Zirkumskriptionsbullen des 19. Jahrhunderts angeordnet worden. So schrieb die für Preußen in diesen Teilen heute noch geltende Bulle *De salute animarum* die Einrichtung des Domtheologen vor, der an den vom Bischof festzulegenden Tagen dem Volk die Hl. Schrift erklären soll [12]. Dieselbe Vorschrift enthält die Bulle *Provida solersque* für die oberrheinische Kirchenprovinz und die Bulle für die bayerischen Bistümer [13]. Auch das Kölner Provinzialkonzil von 1860 mahnte die Bischöfe zur Einführung des Amtes des Theologen, wo es noch nicht begründet sei. Es stellt dem Theologen die Aufgabe, dem Volke die Hl. Schrift in der Predigt zu erklären [14].

Dennoch wurde auch nach den Vorschriften der Konkordate die Bedeutung des Amtes nicht überall entsprechend gewürdigt. Franz Sentis klagt schon 1867 in einer eigenen Studie über die Präbenden des Domtheologen und Dompönitentiars [15] darüber, daß beide Ämter für überflüssige Einrichtungen gehalten werden und zum bloßen Titel herabgesunken sind. Er betont ausdrücklich, die Hauptaufgabe des *Canonicus Theologus* sei nicht die Verkündigung des Wortes Gottes, das Predigen, sondern es komme ihm eine eigene, besondere Aufgabe zu [16]. „Die ursprüngliche Idee des Offiziums, die *Lectio Scripturae Sacrae*, Erklärung der Hl. Schrift, hat an praktischer Bedeutung gar nichts verloren, dürfte vielleicht in der Gegenwart, wo die Predigt eine von der Schrifterklärung zu weit sich entfernende Form angenommen hat, mehr denn vormals zu betonen sein.“ [17] Zur Bekräftigung führt Sentis die Antwort der Konzilskongregation auf den Bericht eines deutschen Bischofs über den Stand seines Bistums an, in der die hl. Kongregation den Bischof mahnt, darauf zu achten, daß der Domtheologe zum Volke über biblische Gegenstände spricht, denn nach dem Willen des Konzils von Trient müsse die Art der Predigt des Domtheologen von der der Pfarrer verschieden sein [18]. Doch gibt Sentis aus der Grundhaltung seiner Zeit, die den Wert der Schrifterklärung noch nicht erkannte, zu leicht die Möglichkeit, dem

---

[10] Gregorius XVI, ep. encycl. *Inter praecipuas* 5 maji 1844. Fontes CIC II, nr. 502.
[11] l. c. n. 3.
[12] *. . . in unoquoque ex eisdem Capitulis duo ab ordinario stabiliter deputandi erunt idonei Canonici, a quorum uno Poenitentiarii, ab altero vero sacram Scripturam statis diebus populo exponendo Theologi respective munera fideliter adimpleantur.*
[13] Philipp Schneider, Die Bischöflichen Domkapitel, Mainz 1885, 402/403.
[14] Acta et Decreta Concilii Provinciae Coloniensis, Pars II, Tit. I, cap. V., Ausgabe Coloniae 1862, 98.
[15] Franz Sentis, Die Praebenda theologalis und poenitentialis, Mainz 1867.
[16] l. c. 1—3.
[17] l. c. 12.
[18] Sentis S. 12 Anm. 44*: *Vide insuper, an canonicus theologus cathedralis ad conciones pro clero et populo de rebus biblicis habendas adduci debeat; namque Te non latet ex mente Patrum Tridentinorum aliam esse verbi divini praedicandi rationem a parochis, aliam a canonicis theologis sequendam; in quo prae oculis habenda est Encyclica Epistola S. M. Gregorii XVI. incipiens „Inter praecipuas“.*

Domtheologen andere Arbeiten auf dem Gebiete des Unterrichtes oder in der bischöflichen Verwaltung zuzuweisen [19].

Das heute geltende Recht ist im kirchlichen Gesetzbuch klar ausgesprochen: In jeder Domkirche soll, in den Kollegiatkirchen kann ein Theologe vorhanden sein [20]; die Person soll für dieses Amt sorgfältig ausgesucht werden. Als Theologe soll bei sonstiger gleicher Eignung ein Doktor der Theologie den Vorzug verdienen. Seine Eignung soll vor der Ernennung genau festgestellt werden [21]. Aufgabe des Theologen ist es, an den vom Bischof nach Anhörung des Kapitels festgesetzten Tagen und Stunden in der Kirche öffentlich die Hl. Schrift zu erklären; wenn der Bischof es für zweckmäßig erachtet, kann dem Domtheologen auch die öffentliche Erklärung anderer Gegenstände der katholischen Lehre übertragen werden. Und nur wenn wichtige Gründe vorliegen, kann der Bischof die Tätigkeit des Domtheologen aus der Domkirche in das Seminar verlegen und ihm die Abhaltung von Vorlesungen im Seminar übertragen [22]. Die Vorträge sollen öffentlich in der Domkirche selbst abgehalten werden [23]. Nur aus einem wichtigen Grunde könnte der Bischof bestimmen, daß die Vorträge an einem anderen geeigneten Orte gehalten werden, vorausgesetzt, daß sie öffentlich und allen zugänglich sind. Der eigentliche Ort ist und bleibt die Domkirche [24].

Nach Erlaß des kirchlichen Gesetzbuches schrieb Papst Pius XI. in seinem Motu Proprio *Bibliorum scientiam* vom 27. April 1924 vor, die Pfründe des Domtheologen solle nur dem übertragen werden, der auch Lizentiat oder Doktor der Bibelwissenschaft sei. Er bezeichnet dabei das Amt als die Aufgabe, „dem Volk die Hl. Schrift zu erklären" [25]. Die Apostolische Datarie erklärte am 8. April 1940, diese Vorschrift sei so zu verstehen, daß bei gleicher Eignung ein Doktor oder Lizentiat der Bibelwissenschaften auch einem Doktor der Theologie vorzuziehen sei [26], und wiederholte diese Erklärung in einer Anweisung über die Verleihung der dem Apostolischen Stuhl vorbehaltenen Pfründen vom 1. Januar 1942 [27].

Man wird wohl nicht sagen können, daß das Amt des Domtheologen nach Einführung des kirchlichen Gesetzbuches die entsprechende Würdigung gefunden habe. An manchen Domkirchen besteht es gar nicht oder nur dem Namen nach: oft wird es einfach mit dem Domprediger, der irgendwelche Themen behandelt, gleichgesetzt.

Das mag einmal daran liegen, daß man überhaupt der Erklärung der Hl. Schrift für das Volk nicht das entsprechende Verständnis entgegenbrachte und entgegenbringt. Vor einigen Jahrzehnten war eine Schriftlesung mit den Gläubigen in der Kirche fast unbekannt. Bibelstunden galten als etwas Protestantisches; in katholischen Kirchen wurden sie nicht gehalten. Das hat sich aber in den letzten Jahren wesentlich und entscheidend geändert. Nunmehr halten viele Pfarreien ihre Bibelpredigten und Bibelstunden; für die Domkirche eine dringende Mahnung, ihre Aufgabe der Hl. Schrift gegenüber nun auch in die Tat umzusetzen.

Es lag auch daran, daß die Domkirchen, wie in anderen Dingen, so auch hier ihre eigentliche, ihnen zukommende Aufgabe nicht erkannten und sich einfach den Pfarrkirchen gleichstellten. — Und doch liegt in der Erklärung der Hl. Schrift die besondere Aufgabe der Domkirche in der Verkündigung des Gotteswortes. Nirgendwo wird dem Pfarrer eine fortlaufende Erklärung der Hl. Schrift zur

[19] l. c. 13/14. [20] CIC can. 398 § 1. [21] can. 399.

[22] can. 400 § 1: *Canonici theologi est, diebus et horis ab Episcopo cum Capituli consilio designatis, publice in ecclesia explanare sacram Scripturam; sed Episcopus, si id utilius iudicet, potest eidem alia doctrinae catholicae argumenta in ecclesia explicanda committere.* [23] can. 400, § 1.

[24] Natürlich kann der Vortrag in einem besonders geeigneten Raum der Domkirche gehalten werden, etwa vom Vortragspult aus vor dem Mittelschiff, in einem geeigneten Seitenschiff, einer Seitenkapelle oder in einer Krypta; wenn die Vorträge nur in der Domkirche öffentlich für alle gehalten werden.

[25] *Beneficium in quo canonice insit onus Sacrae Scripturae populo explanandae, ulli ne conferatur, nisi, praeter alia, sit is licentia aut laurea in re biblica potitus.* AAS XVI (1924) 181. [26] AAS XXXII (1940) 163.

[27] AAS XXXIV (1942) 117 n. 10.

Pflicht gemacht; er soll den Kindern die katechetische Unterweisung erteilen, an Sonn- und Festtagen die Christenlehre für die erwachsenen Gläubigen halten und darin die Grundzüge der christlichen Glaubens- und Sittenlehre erklären [28]; an Sonn- und Festtagen soll er den Gläubigen in der Predigt das Wort Gottes verkünden [29] und ebenfalls an Sonn- und Feiertagen in möglichst allen heiligen Messen das Evangelium oder einen Teil der christlichen Glaubenslehre den Gläubigen kurz erklären [30]. In der Fasten- und, wo es nützlich ist, auch in der Adventszeit soll er häufiger Predigten für das Volk halten lassen [31]. Inhalt dieser Predigten ist das, was die Gläubigen zu ihrem Heile glauben und tun müssen [32].

Nirgendwo aber wird dem Pfarrer eine Erklärung der Hl. Schrift als solcher zur Pflicht gemacht. Das ist der Vorzug und die besondere Sendung der Domkirche. Wie diese im ganzen Organismus des Bistums eine eigene Mission erfüllt, so hat sie auch der Hl. Schrift gegenüber ihre Sendung und Aufgabe. Wenn es auch für die Gläubigen im allgemeinen genügt, das, was sie zu ihrem Heile glauben und tun müssen, zu wissen [33], so soll doch in jedem Bistum in einer Kirche die Hl. Schrift dem Volke öffentlich erklärt werden. In jedem Bistum sollen die Gläubigen in der Hauptkirche Gelegenheit haben, tiefer in die Geheimnisse des geschriebenen Gotteswortes einzudringen und Schönheit und Tiefe des Gotteswortes zu verkosten. Die Ehrfurcht der heiligen Kirche vor der Heiligen Schrift und die Sorge für die Gläubigen findet darin einen lebendigen Ausdruck.

Ist die Domkirche zugleich Pfarrkirche, so hat der Pfarrer die Pflicht, seiner Gemeinde zur festgesetzten Zeit zu predigen und die Katechese zu halten [34]. Ihm obliegen die allgemeinen Pflichten des Pfarrers, wie sie jedem anderen Pfarrer zukommen. Die Aufgabe der Domkirche als solcher in der Erklärung der Hl. Schrift bleibt der Tätigkeit des Pfarrers gegenüber als selbständige eigentliche Aufgabe bestehen.

Ein anderer Grund, weshalb die Erklärung der Hl. Schrift in den Domkirchen nicht recht in Aufnahme kam, liegt darin, daß man als Form der Schrifterklärung ohne weiteres die Predigt ansah und so den Domtheologen zum Domprediger stempelte. Eine fortlaufende Schrifterklärung läßt sich aber nun wohl besser in der Form des Vortrages als der Predigt geben. Schon Kardinal Petra hat bemerkt, der Domtheologe solle zwar seine Vorträge nicht wörtlich ablesen, aber es sei nicht zu beanstanden, daß er als Gedächtnisstütze eine Handschrift gebrauche, „weil der Domtheologe nach dem Willen des Konzils von Trient nicht predigen, sondern nach Art der Lehrer lehren soll" [35].

Die Hl. Ritenkongregation erklärte im Jahre 1796, der Domtheologe dürfe die Hl. Schrift nicht während der heiligen Messe und im besonderen nicht nach dem Evangelium erklären [36]. Damit ist der Unterschied zwischen Predigt und Schrifterklärung des Theologen klar ausgesprochen, und es sollte für die Zukunft der Weg gewiesen sein: die Erklärung der Hl. Schrift soll in der Regel in Vortragsform erfolgen, obwohl natürlich nichts im Wege steht, daß der Domtheologe auch gelegentlich in Form von Bibelpredigten geeignete Schriftteile erklärt.

Sicherlich hat auch dazu, daß das Amt des Domtheologen nicht recht in Aufnahme kam, mitgewirkt, daß bei uns in Deutschland das Amt nicht fest mit einer Pfründe verbunden ist. Das Konzil von Trient wollte die feste Verbindung des Amtes mit einer Pfründe, und seine Vorsorge für die Einführung des Amtes des Domtheologen ging besonders dahin, daß das Amt mit einer Pfründe fest verbunden werde [37]. Das kirchliche Gesetzbuch setzt die Verbindung mit einer Pfründe voraus [38]. Die feste Verbindung des Amtes mit einer Pfründe bietet auf jeden Fall den Vorteil, daß für die Besetzung dieser Pfründe immer eine ge-

---

[28] can. 1332. [29] can. 1344 § 1. [30] can. 1345. [31] can. 1346 § 1.

[32] can. 1347 § 1; vgl. hierzu Joseph Wenner, Kirchliches Lehrapostolat in Wort und Schrift, Paderborn 1938, 18 ff.

[33] can. 1347 § 1. [34] can. 415 § 2/1.

[35] Cardinal Petra, Comment. in constit. *Quasi* Innoc. VI. Commentaria ad Constitutiones Apostolicas . . . auctore Vincentio Petra S. R. E. Presbytero Cardinale, Tom. IV, Venet. 1729, p. 129, Abschn. 51 am Schluß. [36] S. R. C. 2551.

[37] Conc. Trident. l. c. [38] can. 399 § 2: *Praebenda Theologalis.*

eignete Persönlichkeit gesucht werden muß, die alle Vorbedingungen für das Amt des Theologen erfüllt, und daß bei Verleihung der Pfründe von vornherein das Amt des Theologen als ausschlaggebend berücksichtigt wird.

Im Bistum Trier wurde von den Bischöfen des beginnenden 19. Jahrhunderts der Aufgabe des Domtheologen besondere Sorgfalt gewidmet. Nach Neueinrichtung des Domkapitels bekleidete zunächst der Kanonikus Josef Viktor Dewora die Stelle des Domtheologen. Dewora war ein echter Volksprediger, bei dessen Predigten der Dom stets dicht gefüllt war. Doch fehlte ihm oft die theologische Tiefe; es ist deshalb nicht anzunehmen, daß er eine eigentliche Schrifterklärung vorlegte [39]. Nach seinem Ausscheiden aus diesem Amte wollte Bischof von Hommer zunächst in einem Konkurse die Stelle des Domtheologen ausschreiben und verschiedene, als Prediger bekannte Geistliche des Bistums zu einer Probepredigt nach Trier bestellen. Schließlich ernannte er aber ohne Konkurs den Pfarrer und Dechanten Wilhelm Arnoldi von Wittlich zum Domtheologen [40]. Arnoldi erklärte als Domtheologe zunächst die sonntäglichen Evangelien und begann im Frühjahr 1838 mit der Erklärung einzelner Bücher der Hl. Schrift. Er legte das gesamte Evangelium des hl. Johannes im Zusammenhang dar; dabei erklärte er seinen Hörern, es sei ausdrückliche Vorschrift der Kirche, daß in den Domkirchen zu bestimmten Zeiten dem Volke die Hl. Schrift erklärt werde. Eine fortlaufende Erklärung derselben könne in den Domkirchen um so füglicher stattfinden, als die sonntäglichen Evangelien schon des Vormittags in jeder Pfarrkirche gelesen würden. Nachdem er das Evangelium des hl. Johannes erklärt hatte, begann er mit der Erklärung des Evangeliums des hl. Matthäus und setzte dieselbe fort bis zum Jahre 1842, in dem er zum Bischof gewählt wurde. Er verordnete dann noch, daß der eine der beiden Domprediger das Alte und der andere das Neue Testament erklären solle [41].

Nach Arnoldis Ausscheiden blieb das Amt des Dompredigers eine Zeitlang unbesetzt. Als Matthias Eberhard im Herbst 1848 zum Regens des Priesterseminars ernannt wurde, legte Bischof Arnoldi ihm zugleich die Pflicht auf, alle vierzehn Tage an den Sonntagen im Dom zu predigen. Als Eberhard 1850 zum Domkapitular ernannt wurde, übertrug der Bischof ihm auch das Amt des Theologen. „Als solcher war er verpflichtet, dem christlichen Volke die Hl. Schrift zu erklären," bemerkt sein Biograph Johann Jakob Kraft [42].

Da früher auf der Domkanzel hauptsächlich das Neue Testament erklärt worden war, wählte Eberhard, um die Gläubigen auch in das Verständnis des Alten Testamentes einzuführen, die fünf Bücher Moses zur Grundlage seiner Vorträge. Er predigte so über das ganze erste Buch Moses, dann über auserlesene Stellen aus den vier übrigen Büchern, und diese Predigten schlossen im September 1861 mit der Abschiedsrede bei dem Tode des Moses [43]. Als Eberhard 1862 zum Weihbischof ernannt wurde, übertrug Bischof Arnoldi das Amt des Domtheologen dem Domkapitular Johann Jakob Kraft. Kraft bemerkt dazu in seiner Selbstbiographie: „Es war nun der Wille des Hochwürdigsten Bischofs Arnoldi, daß ich da, wo Eberhard aufgehört hatte, in der Erklärung des Alten Testamentes fortfahren solle, während Herr Roderich im Neuen Testament da anfinge, wo Arnoldi selbst früher aufgehört hatte, nämlich in der Mitte des Evangeliums des hl. Matthäus, und dann zu Lukas überginge. Arnoldi hatte das ganze Evangelium des hl. Johannes und die erste Hälfte des Matthäus erklärt [44]." Kraft ver-

---

[39] Josef Niessen und Peter Mertes, Viktor Joseph Dewora, der trierische Overberg, Trier 1897, 17.

[40] J. Kraft, Wilhelm Arnoldi, Bischof von Trier, Trier 1865, 94/95.

[41] l. c. 97—101.

[42] J. J. Kraft, Matthias Eberhard, Bischof von Trier, Trier 1878, 31.

[43] l. c. 30—33. Vgl. Kanzel-Vorträge des Bischofs von Trier Dr. Matthias Eberhard, herausgegeben von Dr. Ägidius Ditscheid II S. V. Eberhards bekannte Predigten über die fünf Bücher Moses sind demnach aus seinem Amt als Domtheologe erwachsen und gehören nicht der bischöflichen Wirksamkeit Eberhards an.

[44] Weihbischof Johann Jakob Kraft, Selbstbiographie, Abschrift im Bistumsarchiv Trier, Bl. 97 f.

waltete das Amt des Theologen von 1861 bis 1868. Mit der Übernahme des Amtes eines Weihbischofs hörte meine bisherige Verpflichtung, die Hl. Schrift auf der Domkanzel auszulegen, auf" [45].

So war es in Trier eine gute Tradition, daß der Domtheologe die Hl. Schrift fortlaufend auf der Domkanzel erklärte, und zwar sowohl das Alte wie auch das Neue Testament.

Allmählich geriet diese Tradition in Vergessenheit, die Domprediger hielten sich nicht mehr an die Vorschrift des Konzils von Trient und der Bulle *De salute animarum* und gestalteten ihre Predigten frei, so daß die fortlaufende Schrifterklärung in Fortfall kam.

Im Jahre 1943 erneuerte Bischof Dr. Franz Rudolf Bornewasser das Amt in seinem eigentlichen Sinne, indem er einen Domtheologen ernannte und ihm den Auftrag gab, in der Domkirche die Hl. Schrift zu erklären [46]. Es ist an eine fortlaufende Erklärung einzelner Teile der Hl. Schrift in Vortragsform gedacht. Möge diese Wiederbelebung des Amtes dazu beitragen, daß die Aufgabe der Domkirchen dem heiligen Worte Gottes gegenüber besser erkannt und in die Tat umgesetzt werde!

Der Charakter unserer Evangelien

Von Prälat Prof. Dr. Karl Pieper

Unsere vier Evangelien erzählen uns eine Anzahl von Geschehnissen aus dem Leben Jesu und aus Seinem Wirken in Wort und Tat während Seines Aufenthaltes auf dieser Erde, d. h. von Seiner Menschwerdung bis zu Seiner Rückkehr in den Himmel. Aber aus diesen Mitteilungen eine Lebensgeschichte Jesu im wirklichen Sinne des Wortes, d. h. eine fortlaufende und vollständige Darstellung der die Jahre Seines Weilens auf Erden oder auch nur der die Zeit Seines öffentlichen Wirkens daselbst erfüllenden Taten und Begebenheiten zu schreiben, ist nicht möglich. Denn unsere Evangelienschriften sind nicht an erster Stelle mit der vorgefaßten Absicht abgefaßt worden, uns darin ein Bild Seines irdischen Lebenslaufes, das die zeitliche Ab- und Aufeinanderfolge der Ereignisse treu festhält, darzubieten. Und weitere Quellen, die hier die Lücken der Berichterstattung, die in den Evangelien vorliegen, schließen könnten, gibt es nicht.

Der Evangelist Lukas, der an zwei Stellen seines Evangeliums (2, 42 und 3, 23) das Alter Jesu angibt und an zwei weiteren Stellen seine irdische Geschichte mit weltgeschichtlichen Daten (2, 1 ff. und 3, 1 ff.) verknüpft und damit ein gewisses biographisches und universalhistorisches Interesse offenbart, erklärt zwar im Eingang seiner Schrift, daß er, nachdem er allen Ereignissen von den Anfängen an sorgfältig nachgegangen sei, diese nun wohlgeordnet aufschreiben wolle [1]. Aber es wäre verfehlt, diese Mitteilung im Sinne einer historisch referierenden und zeitlich streng gebundenen Linie zu verstehen und der Ansicht zu sein, daß alle Einzelgeschichten der Kindheit und des öffentlichen Lebens Jesu bei ihm in ihrem zeitlichen und örtlichen Nacheinander abrollen, wenn auch das gewählte griechische Wort (καθεξῆς) seinem strengen Sinn nach meist die genaue Einhaltung der Zeitfolge ausdrückt. Tatsache bleibt vielmehr, daß Lk trotz dieser Erklärung im Vorwort seines Evangeliums in seinem Aufriß des Lebens Jesu wiederholt, z. B. 2, 39; 4, 16—30; 23, 45b; 24, 50; vor allem auch in der sog. großen Einschaltung (9, 51—18, 14) von der ursprünglichen zeitlichen und örtlichen Abfolge abweicht. Und auch Johannes, der mehr als die drei älteren Evangelisten auf die geschichtliche Reihenfolge der Ereignisse geachtet hat (vgl. z. B. 1, 29. 35; 2, 1. 12; 4, 43; 12, 1. 12) und durch die Erwähnung von drei Osterfesten (2, 12. 23; 6, 4; 11, 55 bzw. 12, 1 und 13, 1), einem Laubhüttenfeste (7, 2), einem Tempelweihfeste (10, 22) und einem ungenannten Feste (5, 1) mit bestimmten Reden und Taten Jesu uns willkommene Anhaltspunkte für die Aufstellung eines chronologischen Gerüstes bietet, ist nicht

[45] l. c. 108. [46] Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 1943 Nr. 189/2.

[1] Lk 1, 3.

Historiker im Vollsinn des Wortes, sondern betrachtet sich selbst als Eklektiker (20, 30; 21, 25), der nur einen kleinen Bruchteil dessen, was Jesus vor allem in Jerusalem lehrte und tat, mit der Absicht aufgezeichnet hat, dadurch gewisse Unzulänglichkeiten und Unklarheiten der Synoptiker (vgl. etwa Jo 3, 24 mit Mt 4, 12; Mk 1, 14) zu beseitigen.

Die Lebensdarstellung Jesu aus geschichtlichem Interesse oder, um mit Worten des Apostels Paulus zu sprechen, die Erkenntnis Christi „nach dem Fleische" (2 Kor 5, 16) war also nicht das Hauptanliegen, um dessentwillen unsere Evangelisten ihre Bücher verfaßten. Es trat vielmehr hinter dem sachlich-inhaltlichen Interesse an ihrem Stoff und seiner ideenmäßigen Aufarbeitung erheblich zurück[2]. Schon darum bildete es nicht ihre Hauptsorge, weil Jesus gar nicht eine nur geschichtliche Persönlichkeit im geläufigen Sinne dieses Wortes ist, wie etwa Moses, Buddha, Alexander d. Gr., Augustus u. a. es waren, sondern eine jenseits aller Größen dieser Erde stehende und damit allen Vergleichsmöglichkeiten entrückte geschichtlich-übergeschichtliche, irdisch-himmlische Erscheinung, die in einer bestimmten Geschichtsepoche um unsertwillen aus der Ewigkeit zu uns gekommen ist. Ignatius von Antiochien († um 110) spricht darum in seinem Briefe an Polykarp von Smyrna (3, 2) von Ihm als dem, der „über der Zeit ist, dem Zeitlosen, dem Unsichtbaren, der unsertwegen sichtbar ward". Von diesem übergeschichtlichen Charakter der Person Jesu werden auch die geschichtlichen Dinge, die mit Seinem Weilen auf Erden in den ersten Jahrzehnten unserer Zeitrechnung verbunden sind, irgendwie berührt.

U n s e r e E v a n g e l i e n b ü c h e r s i n d a l s o n i c h t s t r e n g b i o g r a p h i s c h e T e x t e; die in ihnen berichteten Ereignisse der Vergangenheit sind nicht Selbstzweck, sondern stehen im Dienst der Beglaubigung der Sendung Jesu. Eigentlich zeitlich geordnete Zusammenhänge, die aber nicht lückenlos sind, lassen sich bei ihnen außer in der Kindheits- und Leidensgeschichte und etwa in der Gruppe: Täufer, Taufe und Versuchung Jesu und in den Ereignissen nach der Rückkehr Jesu nach Bethanien (Jo 1, 29 ff.) und vom Tempelweihfeste an (Jo 10, 40) nur selten mit größerer Sicherheit aufweisen. Zwar verwenden die Evangelisten — besonders Mt und Lk — wiederholt Verbindungsworte und Überleitungsformeln, die man als chronologische Daten oder Klammern zu betrachten geneigt sein möchte (z. B. Mt 8, 2; 9, 18; 11, 20; 13, 1; Lk 10, 25; 13, 31); doch liegt diesem Verfahren wohl mehr die Absicht zugrunde, auf diese Weise eine gewisse Ordnung der Ereignisse und eine Stütze für das Gedächtnis herzustellen; nur seltener aber die, damit die ursprüngliche Verknüpfung dieser Begebenheiten und ihre unmittelbare Aufeinanderfolge im öffentlichen Leben Jesu ohne jeden zeitlichen Abstand zu behaupten, wiewohl dieser Schein schon entstehen kann. In jedem vorkommenden Falle freilich bestimmt zu entscheiden, in welchem Sinne die verbindende Angabe gemeint ist, wird kaum möglich sein.

U n s e r e E v a n g e l i e n s i n d v i e l m e h r r e l i g i ö s e U r k u n d e n, s i e s i n d B e k e n n t n i s s c h r i f t e n; s i e s i n d G l a u b e n s b ü c h e r, die unter Verwendung von geschichtlichen Mitteilungen über Jesus, die von den urchristlichen Missionaren, den Aposteln und deren Gehilfen, vorgetragen worden waren und dann in der ersten Christenheit wiederholt wurden und z. T. wohl schon vor ihrer schriftlichen Fixierung eine gewisse feste Form angenommen hatten, Person und Aufgabe dessen schildern und deuten, der in den gewöhnlichen Kategorien dieser Zeit nicht ganz eingefangen werden kann.

Unsere Evangelien legen mit gewaltigem religiösem Ernst Zeugnis dafür ab, daß mit dem Erscheinen Jesu in der Menschheit ein entscheidendes, einmalig-einzigartiges Heilsereignis eingetreten ist; ein bis dahin unerhörter Eingriff des

---

[2] Vgl. T h. S o i r o n O. F. M., Die Logia Jesu (Münster i. W. 1916) 23 ff.; H. J. C l a d d e r S. J., Unsere Evangelien (Freiburg 1919) 50 ff.; E. S c h i c k, Formgeschichte und Synoptikerexegese (Münster i. W. 1940) 10 ff.; 20 ff. Der Benediktiner J. S c h i l d e n b e r g e r urteilte jüngst: „Die Einreihung der Ereignisse nach ihrer zeitlichen Abfolge wird gerade von Mt oft zugunsten einer sachlichen Anordnung des Stoffes verlassen. Aber auch Mk und Lk sind recht wenig darauf bedacht, genaue Zeitbestimmungen zu geben" (Oberrheinisches Pastoralblatt 1942, 102).

ewigen Gottes in den Lauf dieser Welt, die im argen lag. Dies Wunder geschah, um die Menschen wieder mit Gott zu verbinden und dessen Herrschaft in den Seelen und in der Welt (die βασιλεία τοῦ θεοῦ) wenigstens anfangsweise zu verwirklichen; denn ihre endgültige Vollendung wird erst am Ende dieser Weltzeit, nach dem Gerichte, das bei der zweiten Ankunft Christi stattfindet, erfolgen. Unsere Evangelienbücher sind von Männern geschrieben, die die Not und Erlösungsbedürftigkeit der christuslosen Welt aufs schmerzlichste empfunden und nun in der mit wunderbaren Kräften ausgestatteten Person Jesu und in Seiner unvergleichlichen Frohbotschaft ihr Ein und Alles gefunden haben. Von lebendigem Glauben an den Spender des göttlichen Lebens und innigster Hingabe an Ihn ganz erfüllt (Jo 1, 16 ff.), haben sie zu dem Zweck zur Feder gegriffen, ihr persönlich-willentliches Ja zu Ihm und Seiner ewig gültigen Lehre und ihr Nein zu allen widergöttlichen Mächten durch Mitteilung einer Anzahl von Worten und Taten ihres Helden auch auf ihre Leser und Hörer zu übertragen bzw. diese darin zu stärken und zu befestigen (Jo 20, 31; vgl. Lk 1, 4). Von dieser Glaubenshaltung der Evangelisten her ist die Auswahl und Gruppierung ihres Stoffes, wie Jo am Schluß seines Evangeliums ausdrücklich erklärt (20, 31), maßgeblich bestimmt. Nicht also das, was für die Neugierde besonders interessant sein mochte, sondern das, was die Seelen der Leser und Hörer zur Entscheidung für Jesus, zur gläubigen Hingabe an Ihn bereitwillig zu machen oder sie in diesem Glauben und Gehorsam fester zu verankern geeignet war [3] und was weiter der Forderung und Förderung eines christlichen Lebens dienlich sein konnte, also das heilsgeschichtlich Bedeutsame haben sie aus einem viel reicheren Bestande an Überlieferungen über Jesus (vgl. Jo 20, 30) sorgfältig gesammelt und in ihren Werbeschriften zuverlässig und treu zur Darstellung gebracht. Dabei ist freilich öfters von den ursprünglichen geschichtlichen Zusammenhängen der ausgewählten Ereignisse wie auch von ihrer vollständigen und allseitigen Beschreibung, weil diese Dinge für die Absicht des Schreibers, für den Glauben und ein Leben aus dem Glauben zu wirken, belanglos sind, abgesehen worden. Wiederholt ist auch inhaltlich Ähnliches, z. B. Konfliktsfälle, Gleichnisse, Wunder, ohne Rücksicht auf die Zeit und den Schauplatz ihres Geschehens, um die Leser tiefer zu beeindrucken, zu kleinen Einheiten, sog. „Erzählungsringen", verbunden worden. Nicht selten haben ferner gewisse Stichwörter die Aneinanderreihung von Worten und Werken Jesu ohne Rücksicht auf ihre Zusammengehörigkeit bestimmt (s. Lk 13, 33 f.). Daß dadurch zuweilen der logisch-gradlinige Gedankengang zu Schaden gekommen ist, leuchtet ein.

Unsere Evangelien sind somit nicht Geschichtswerke im modernen Sinn; wir können ja aus ihnen nicht einmal die genaue Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu feststellen [4]. Darum kann auch bei ihren Verfassern der Maßstab des modernen profanwissenschaftlichen Historikers nicht angewandt werden. Unsere Evangelien sind aus und in dem Glauben an Jesu überirdische Größe und an seine Heilsbedeutung für die Menschheit geschrieben und für die Erzeugung bzw. Kräftigung dieses Glaubens bestimmt (Röm 1, 17). Der Evangelist Mk bringt diesen Sinn und Anspruch seines Buches schon in dessen erster Zeile deutlich zum Ausdruck, wenn er so beginnt: „Anfang der Frohbotschaft von Jesus Christus, dem Sohne Gottes." Sein innerstes Anliegen ist also nicht, geschichtliches Wissen über Jesus um seiner selbst willen zu verbreiten, sondern von der der Geschichte angehörenden Heilsverkündigung und Heilstätigkeit des menschgewordenen Sohnes Gottes, die für jeden, der Menschenantlitz trägt, von ewigkeitentscheidender Be-

---

[3] Je nachdem sie noch Nichtchristen oder schon Christen waren. In letzter Vergangenheit ist der Missionscharakter des Johannesevangeliums wiederholt behauptet worden; z. B. von K. Bornhäuser, Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für Israel, Gütersloh 1928; W. Öhler, Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für die Welt, Gütersloh 1936; und: Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums, Gütersloh 1940. Von synoptischen Evangelien waren zweifellos Mk und Lk für bereits christliche Leser bestimmt, Mt sowohl für christliche wie für noch unbekehrte Juden.

[4] Diese Frage ist eine alte Streitfrage. Es gibt bis heute Vertreter der Einjahr-, Zweijahr- und Dreijahrhypothese.

deutung ist, werbendes Zeugnis abzulegen. Auch Lk hat nach eigener Mitteilung (1, 4) sein Evangelium aus der apologetischen Tendenz heraus, den Erstempfänger Theophilus im Glauben an Jesus zu stärken, geschrieben. Dieser religiösen Zielsetzung genügte in den Fragen der geschichtlichen Aufeinanderfolge der verschiedenen Daten schon ein durchgängig freier und lockerer Aufbau. Jedenfalls waren bei dieser Betrachtungsweise, die auf das Erlöserwirken Jesu eingestellt war, die Schriftsteller nicht verpflichtet, die Worte des Herrn und die Ereignisse Seines Lebens in einer Zusammenstellung zu bringen, die dem zeitlichen und örtlichen Ablauf derselben genau Rechnung trägt[5]. Auch gab dieser Aspekt den Berichterstattern eine gewisse Freiheit in der Formung und Wiedergabe der ausgewählten Worte und Ereignisse. Denn er überhob sie der Notwendigkeit, mit gerichtlich-peinlicher Genauigkeit und Vollständigkeit den Ablauf der zu erörternden Dinge zu registrieren, und verpflichtete sie nur, in der Gestaltung der zu erzählenden Szenen und bei der Mitteilung der aufzunehmenden Worte und Reden Jesu alles sorgfältig fernzuhalten, was die Gefahr in sich schloß, ein objektiv falsches Bild von der Wirklichkeit hervorzurufen.

Aus dieser Intention heraus erklärt es sich z. B., daß Mt bei Erwähnung des historischen Faktums der Versuchung Jesu nur von den Versuchungen am Ende der 40tägigen Fastenzeit spricht, während Mk und Lk von solchen Belästigungen auch schon während derselben berichten; daß weiter Mt und Lk, die ausführlicher über die letzten Versuchungen sprechen, diese in verschiedener Reihenfolge darstellen (vgl. Mt 4, 1 ff.; Lk. 4, 1 ff.). So begreift sich ferner, daß Mt die Bergpredigt an den Beginn der galiläischen Tätigkeit Jesu stellt, während Lk erst im Anschluß an die Apostelwahl über diese Rede berichtet, und daß beide Evangelisten in der Mitteilung des Inhalts dieser Rede manche Unterschiede aufweisen. Weiter läßt sich von hierher begreifen, daß die Mk 1, 21 ff. im Anschluß an die Berufung der ersten vier Jünger mitgeteilte Heilung eines Besessenen bei Lk 4, 31 ff. nach der Verwerfung Jesu in Nazareth erzählt wird. Ebenso braucht es bei der Besinnung auf die religiöse Geschichtsbetrachtung des Referenten nicht zu befremden, wenn nach Mt Jesus im Anschluß an die Gleichnisrede nach Seiner Vaterstadt Nazareth geht (vgl. 13, 53 f.), während bei Mk 6, 1 ff. dieser Besuch nach der Erweckung der Tochter des Jairus erfolgt; dagegen an die Gleichnisrede Jesu in 4, 35 Seine Überfahrt über den See und die Stillung des Sturmes auf demselben angeschlossen ist; Ereignisse, die Mt in 8, 18 ff. seinerseits mit dem Abend verknüpft, der auf die Heilung der Schwiegermutter des Petrus und die Wohltaten an Dämonischen und zahlreichen körperlich Kranken gefolgt ist. Unter dem wesentlich religiösen, nicht historischen Aspekt braucht es auch nicht wunderzunehmen, wenn z. B. Mt 8, 20 ff. die Worte Jesu über die Füchse, die ihre Höhlen, und die Vögel des Himmels, die ihre Nester haben, wie auch jene, daß die Toten ihre Toten selbst begraben mögen, mit Kapharnaum verbindet, während der Herr sie bei Lk 9, 57 ff. nach dem Verlassen des ungastlichen Samariterortes gesprochen hat; ebensowenig die andere Tatsache, daß nach Mt 26, 34 und Mk 14, 30 Jesus die Verleugnung des Petrus erst auf dem Wege nach Gethsemani, nach Lk 22, 34 und Jo 13, 38 aber schon im Abendmahlssaale vorhersagt, wobei auch noch in den Worten Jesu Unterschiede sind. Denn bei Mt, Lk und Jo redet Jesus nur vom Krähen des Hahnes, bei Mk aber von einem zweimaligen Hahnenschrei u. a. mehr. Wie weit das Absehen von dem Zeitpunkt und dem Orte des Sich-Zutragens eines Ereignisses, weil diese Dinge für die Absichten der Evangelisten indifferent sind, zuweilen gehen kann, zeigt höchst lehrreich die Tatsache, daß Mt die Aussätzigenheilung, die Mk 1, 40 ff. berichtet wird, nach der Vollendung der Bergpredigt auf dem Wege nach Kapharnaum in Anwesenheit großer Volksmassen vor sich gehen läßt (Mt 8, 1 ff.), obwohl ihm wie auch seinen judenchristlichen Lesern das ganz Unwahrscheinliche dieser Situation selbstredend bekannt war. Denn beide wußten gewiß, daß Aussatzkranke wegen ihrer gesetzlichen Unreinheit die Mitmenschen zu meiden hatten. Aber die Absicht, den großen messianischen Lehrer, den Mt in den Kapiteln 5, 6 und 7 seines Evangeliums vorgeführt hatte, durch die Darstellung des machtvollen Wundertäters im Folgenden zu ergänzen und so die Empfänger seines Buches tief zu beeindrucken, bestimmte ihn, unter Ignorierung der erwähnten Bedenken dies Wunder an dieser Stelle einzufügen[6].

[5] Der frühchristliche Schriftsteller Papias von Hierapolis (um 130) stellt darum ausdrücklich fest, daß Mk die Worte und Taten des Herrn genau (ἀκριβῶς) aufgeschrieben, aber dabei nicht die [zeitliche] Ordnung (οὐ τάξει) eingehalten habe, da auch sein Gewährsmann Petrus sich bei seinen Lehrvorträgen auf das jeweilige Bedürfnis eingerichtet habe (bei Euseb. Hist eccl. III, 39, 14).

[6] Vgl. auch Schildenberger a. a. O.

Das gleiche lehrt, um noch ein zweites Beispiel zu erwähnen, die Beobachtung, daß Mt die Bergpredigt alsbald nach der Berufung der ersten vier Jünger ansetzt, aber in derselben bereits die erst später berichtete Wahl der zwölf Apostel höchstwahrscheinlich voraussetzt (vgl. Mt 5, 1. 13 ff.; 10, 1 ff.).

Auch die kleinen Abweichungen, die sich die Evangelisten wiederholt in der Darstellung derselben biblischen Szene gestatten, dürften sich aus ihrer heilsgeschichtlichen Schau des Lebens Jesu leicht begreifen lassen. Was bedeutete es denn unter diesem Blickpunkt für den religiösen Nutzen des Lesers, ob nach Mt der Teufel Jesus auffordert, diese Steine (Mehrzahl) in Brot zu verwandeln, oder ob er nach Lk von diesem Stein (Einzahl) spricht. Aber auch größere Differenzen dürften unter Berücksichtigung des singulären Zweckes der Evangelien, von der neuen Heilsordnung und dem Heilsmittler Zeugnis abzulegen, verblassen und gewichtlos werden.

Es verschlägt wirklich nichts, ob z. B. der heidnische Hauptmann von Kapharnaum seine Bitte für seinen kranken Sklaven persönlich Jesus vorgetragen hat, wie es bei Mt 8, 5 ff. dargestellt ist, oder ob er, wie Lk 7, 1 ff., zweifellos den wirklichen Verlauf genauer festhaltend, es schildert, sich zweier Gesandtschaften bediente. Von einer Entstellung der sachlichen Wahrheit oder gar Entwertung des religiösen und ethischen Gehaltes der Szene wird bei Mt, wenn er auch eine photographisch getreue Wiedergabe des tatsächlichen Ablaufs vermissen läßt, darum nicht die Rede sein können. Denn faktisch ist es doch das demütig-vertrauensvolle und von gläubiger Scheu erfüllte und von Jesus belohnte Verhalten des heidnischen Hauptmanns, über das die Leser nach beiden Darstellungen belehrt werden sollen und tatsächlich auch belehrt werden. Ob übrigens in der Vorlage unsers griechischen kanonischen Mt, der ja nach frühchristlicher Überlieferung Übersetzung aus dem Semitischen ist[7], die Berichterstattung über dieses Ereignis schon in dieser verkürzt-abgerundeten und damit notwendig ungenauen Form dargeboten wurde, kann mit Grund bezweifelt werden. Denn sicher ist unser Mt keine sklavisch wortgetreue Übersetzung eines semitischen Originals, als dessen Verfasser Mt anzusehen ist, wenn auch natürlich an der wesentlichen Identität beider kein vernünftiger Zweifel möglich ist. Diese folgt schon aus der Tatsache, daß man auch die griechische Übersetzung nach Mt benannt hat[8]. Es liegt also durchaus im Bereiche der Möglichkeit, daß erst der Übersetzer, indem er die Perikope in der Weise formulierte, wie sie bei den Christen, unter denen er lebte, erzählt wurde, die größere Divergenz von dem Parallelreferenten herbeigeführt hat[9].

Die hier ausgesprochene Vermutung ist auch für andere Stellen unsers kanonischen Mt am Platze, wo seine zusammenfassende Erzählungsart Ungenauigkeiten und Unausgeglichenheiten gegenüber den Seitenreferenten zur Folge hatte, z. B. in der Jairusperikope. Mt läßt 9, 18 ff. bekanntlich den ungenannten Vater gleich mit der Todesnachricht an Jesus herantreten, während in dem Parallelbericht bei Mk 5, 22 ff. (vgl. auch Lk 8, 41 ff.[10]) der mit Namen genannte Vater nur von dem im Sterben liegenden Kinde redet, was die wirkliche Situation, wie sie in dem damaligen Augenblicke vorlag, ohne Zweifel wahrheitsgemäß reflektiert[11]. Erst einige Zeit später kam dann aus dem Hause des Synagogenvorstehers die Botschaft von dem inzwischen eingetretenen Tode der Kranken. Überbringer dieser Kunde sind nach Mk 5, 35 mehrere Angehörige des Vor-

---

[7] Vgl. Papias (bei Eusebius h. e. III, 39, 16); Irenäus, Adv. haer. III, 1, 1 und bei Eus. V, 8, 2. Vgl. M. Meinertz, Einleitung in das Neue Testament[4] (Paderborn 1933) 189 f.

[8] Vgl. etwa K. Th. Schäfer, Grundriß der Einleitung in das Neue Testament (Bonn 1938) 56; J. Sickenberger, Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament[5] (Freiburg i. Br. 1939) 64 f.; P. Gaechter, Summa introductionis in Novum Testamentum (Innsbruck-Leipzig 1939) 64 ff.

[9] In dem von dem Freiburger Erzbischof K. Gröber mit ausdrücklicher Empfehlung des deutschen Gesamtepiskopats herausgegebenen: Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen (Freiburg 1937) heißt es in dem Artikel: Heilige Schrift, daß der Verfasser wirkliche Geschichte „oft in der Weise und Form überliefert, wie man sie zu seiner Zeit und in seinem Volk erzählt" habe (S. 268).

[10] Das Imperfectum ἀπέθνησκεν in Lk 8, 42 ist wohl zu übersetzen: sie war am Sterben.

[11] Schildenberger gesteht bz. der Darstellung des Mt: „Die Bitte [des Vaters] ist in der Mt-Fassung nie ausgesprochen worden." Er fährt dann fort: „Wohl aber hat Jairus auf die Zusicherung des Herrn hin seine Bitte nicht zurückgenommen, und damit hat er sie gemäß den veränderten Umständen stillschweigend [bei Mk und Lk, die davon nichts berichten] in die Bitte um Erweckung der Toten umgewandelt. Diese Umwandlung hat also Mt einfach vorweggenommen, um den Bericht über die Botschaft an Jairus übergehen zu können" (a. a. O. 102).

stehers, nach Lk 8, 49 (nach den besten Hndschr.) nur einer. Aber der tiefste heilsgeschichtliche Sinn der Perikope, Jesus als den Herrn über den Tod zu erweisen und die Leser mit Staunen und Ehrfurcht vor Ihm zu erfüllen, bleibt von diesen Verschiedenheiten völlig unberührt. Und keineswegs erforderte der religiöse Zweck der Mitteilung dieser Hilfe Jesu, daß über sie mit einer Genauigkeit, die in allen Einzelheiten bis zum Pünktchen über dem i reicht, berichtet wurde. Ebenso ist, um ein weiteres Beispiel, und zwar eines Geschehnisses, über das alle vier Evangelisten berichten, zu erwähnen, bei Beachtung der religiösen Gesamtabsicht unserer Evangelien, völlig belanglos, wie die dreimalige Verleugnung des Herrn durch Petrus in der Welt der Wirklichkeit genau verlaufen ist. Zwar ist der Komplex der Angaben der vier Evangelisten (Mt 26, 69 ff.; Mk 14, 66 ff.; Lk 22, 55 ff.; Jo 18, 17 f. 25 ff.) über diesen traurigen Vorfall im Kern und Wesen übereinstimmend. Doch zeigen sich in einigen unwesentlichen Stücken der vier Erzählungen kleine Verschiedenheiten. So erfolgte die erste Verleugnung des Petrus nach den Synoptikern im Hofe des Kaiphas, wo der Apostel sich ans Feuer gesetzt hatte; nach Jo fand sie schon gleich nach dem Eintritt Petri in den Hof des Annas, ehe er sich dort niedergelassen hatte, statt. Die Synoptiker verbinden sie mit dem Verhör Jesu vor Kaiphas, Jo dagegen läßt sie in die Zeit des Verhörs vor Annas fallen. Nach den Synoptikern wurde sie veranlaßt durch eine Magd, nach Jo durch die Türhüterin. Die zweite Verleugnung erfolgte nach Mt und Mk am Tore in der Vorhalle, nach Lk an der Stelle der ersten Verleugnung, nach Jo endlich am Feuer innerhalb des Hofes. Veranlaßt wurde diese zweite Verleugnung nach Mt durch eine zweite Magd, nach Mk dagegen durch die erste; nach Lk durch „einen anderen", nach Jo endlich durch mehrere, die mit Petrus am Feuer standen. Ähnliche Differenzen zeigen sich auch in der dritten Verleugnung. Diese verschiedenen Unebenheiten lassen sich z. T. ausgleichen durch die Annahme, daß Annas und Kaiphas verschiedene Teile desselben Palastes bewohnten; ferner durch die Erwägung, daß die Magd mit der Türhüterin identisch sein wird; schließlich durch die Überlegung, daß jeder der Evangelisten nur einen Bruchteil des ganzen Vorgangs im Auge hat und darum bei Abweichungen untereinander ein anderes Moment desselben berichtet. Eine ganz fugenlose Vereinbarung ist aber auch hier ein Werk der Unmöglichkeit, jedoch auch gar nicht notwendig, wenn wir uns lebendig zum Bewußtsein bringen, daß die unbegreifliche Tat der dreimaligen Verleugnung des ersten Apostels als solche es war, die das ganze Interesse der biblischen Schriftsteller in Anspruch genommen hat. Diese, nicht aber alles nebensächliche Drum und Dran zu verbürgen, hat ihnen am Herzen gelegen [12]. Die dabei unterlaufenen Ungenauigkeiten stellen zwar wie auch an andern Stellen Schönheitsfehler dar, tun aber der Zuverlässigkeit und Treue ihrer Berichterstattung keinen Abbruch.

Diese selben Überlegungen gelten auch z. B. für die von glaubensfeindlicher Seite [13] oft stark aufgebauschten Verschiedenheiten, die uns in den Auferstehungsberichten der vier Evangelisten (Mt 28, 1 ff.; Mk 16, 1 ff.; Lk 24, 1 ff.; Jo 20, 1 ff.) begegnen. Hier war es der Sieg Jesu über den Tod oder, anders ausgedrückt, die Auferstehungstatsache als solche, nicht so sehr alle kleinen und kleinsten Züge und Einzelheiten der diese Tatsache stützenden und die Glaubensüberzeugung der Apostel und Jünger begründenden Erscheinungen, die für die Evangelisten „im Mittelpunkte ihres Interesses" lag [14]. Darum beeinträchtigen auch die in den Mitteilungen über die letzteren zutage tretenden kleinen Unebenheiten keineswegs das Auferstehungsereignis in seiner einmaligen Größe und Bedeutung [15].

---

[12] Vgl. J. Spiegel, Das Markusevangelium (Mainz 1940) 159 f.

[13] Aber auch aus anderen Kreisen, z. B. von P. Schütz, Das Evangelium (Berlin 1940) 440. Vgl. dazu Stakemeier in: Theologie und Glaube XXXV (1943) 93 f.

[14] K. Adam, Jesus Christus (Augsburg 1933) 257.

[15] Den neuesten Versuch der Ausgleichung einiger Differenzen unternimmt Schildenberger (a. a. O. 40). Er rechnet z. B. mit der Annahme, daß Jesus, der nach Mt 26, 32 und Mk 14, 28 Seinen Jüngern auf dem Wege nach Gethsemani voraussagt hatte, daß Er ihnen nach seiner Auferstehung nach Galiläa vorausgehen werde (wo sie Ihn wiedersehen sollten), diesen Entschluß nachher abgeändert habe, da Er ihnen ja laut Lk 24, 36 ff. und Jo 20, 19 ff. schon zuvor in Jerusalem erschienen sei. Da nun nach Mt 28, 7. 10 (vgl. Mk 16, 7) Jesus noch am frühen Morgen des Auferstehungstages den frommen Frauen zuerst durch einen Engel und bald darauf persönlich aufgetragen hatte, Seinen Jüngern (Brüdern) zu sagen, daß sie nach Galiläa gehen sollten, um Ihn dort zu sehen, so muß der von Sch. angenommene Entschlußwechsel des Auferstandenen erst im Laufe des Ostertages erfolgt sein. Sch. nimmt an, daß zu befürchten gewesen wäre, daß wegen der ungläubigen Haltung der Jünger (vgl. Mk 16, 11; Lk 24, 11) der Weisung des Herrn, nach Galiläa zu gehen, um Ihn dort zu sehen, „jedenfalls nicht vollständig Genüge geschehen wäre". Und da sei Jesus ihnen „in seiner barmherzigen Liebe" schon vorher in Jerusalem erschienen. „Die Judäa-Erscheinungen dienten daher dem Herrn

Auch bildet die Inspiration kein Hindernis, gewisse Ungenauigkeiten in der biblischen Berichterstattung anzuerkennen. Denn die mit der Inspiration gegebene Irrtumslosigkeit betrifft, wie Schildenberger [16] in längeren Ausführungen darlegt, „alle von einem inspirierten Schriftsteller als solchem verbürgten Aussagen, und zwar in dem Sinn, in dem er sie verbürgt wissen will". Nun war es aber gewiß nicht die Absicht der Evangelisten, alle winzigen Einzelheiten „in einem buchstäblich materiellen Sinn verbürgen zu wollen". Sie hatten bei ihnen, deren Geschichtsschreibung sich „auch als eine echt menschliche gibt" [17], wie auch in der klassischen Geschichtsschreibung der Griechen und Römer, vielmehr vor allem die Funktion, das geschilderte Ereignis dem Leser in seinem Verlaufe „konkret und greifbar vor Augen zu stellen". Denn bei einem gänzlichen Verzicht darauf würde ein „farb- und lebloses Bild von der Wirklichkeit" die Folge gewesen sein. Darum setzten sich aber auch für solche Einzelheiten, die mehr der Milieuschilderung dienten, die Schriftsteller nicht „mit der gleichen Sicherheit ein wie für das Ereignis als Ganzes oder eben für das, worauf es dem Schriftsteller besonders ankommt". Wegen dieser Bestimmung mancher aufgenommener Einzelzüge werden auch nur solche Einzelheiten als Irrtümer zu werten sein, „die das Ereignis als solches, und zwar nach der Seite hin, die der Schriftsteller darstellen will, entstellen würden" [18].

Wir stellen zum Schluß noch einmal fest: Unsere Evangelien sind keine biographischen Texte im strengen Sinn des Wortes. Sie künden von dem um des ewigen Heiles der Menschen willen von Gott auf die Erde gesandten Retter Jesus Christus. Sein Wort und Wirken, Sein Leiden und Sterben und Triumphieren füllen die Seiten dieser Bücher. Aber sie berichten von diesen geschichtlichen Dingen in volkstümlicher Weise so, daß die ihre Darstellung ganz wesentlich bestimmende religiöse Absicht überall sichtbar wird. Darum können diese Schriften nicht mit dem Maßstab gemessen werden, den wir Menschen von heute an eine geschichtliche Schrift zu legen gewohnt sind. Und darum kann auch aus ihnen ein eigentliches Leben Jesu, das der tatsächlichen Ordnung aller Ereignisse entspricht und diese Ereignisse in ihrem ganzen Umfang genau darstellt, nicht erhoben werden. Diese Erkenntnis mag für uns schmerzlich sein. Doch teilt der λόγος ἔμβιβλος in diesem Stücke die Knechtsgestalt des λόγος ἔνσαρκος. Auch von ihm gelten die Worte, die der Fleischgewordene gegenüber der Gesandtschaft des im Kerker schmachtenden Täufers gesprochen hat:

„S e l i g i s t, w e r a n M i r k e i n e n A n s t o ß n i m m t" (Mt 11, 6; Lk 7, 23).

---

vornehmlich dazu, in den Jüngern den Glauben an seine Auferstehung zu begründen und zu befestigen (Lk 24, 38 ff.; Jo 20 20. 27)." Nun berichtet aber gerade Mt, der außer der Erscheinung Jesu vor den frommen Frauen in Jerusalem nur von der Erscheinung auf dem Berge in Galiläa spricht, noch bzl. dieser letzteren von der zweifelnden Haltung einiger Jünger (28, 17). Der Hauptzweck, den Jesus nach Sch. mit der Abänderung Seiner ursprünglichen Absicht verfolgte, wäre also nur unvollkommen erreicht worden. Weiter scheint Sch. anzunehmen, daß auch noch von dem Auferstandenen Lk 2, 52 gilt. Trifft das zu? Bei diesem Lösungsversuch bzl. einer Schwierigkeit wird man doch eine gewisse Unsicherheit nicht los. Ungefähr gleichzeitig mit Sch. äußerte sich auch R. T h i b a u t in den Études classiques (1942) 60 ff. über das gleiche Thema. Vgl. dazu S t a k e m e i e r a. a. O. 99 ff. Th. möchte den eben berührten Zweifel einiger Jünger, wovon Mt 28, 17 berichtet, auf die in Jerusalem zutage getretenen Zweifel beziehen. Mt werde so ein indirekter Zeuge für die Jerusalemerscheinungen. Diese Annahme involviert aber eine inkorrekte Berichterstattung des Mt, die um so auffallender ist, als man sein Schweigen von den Jerusalemerscheinungen doch nicht als ein Schweigen über Dinge ansehen kann, die ihm nicht bezeugt worden sind. Denn nach Lk 24, 33. 36 und Jo 20, 19. 24 ist Mt bei den Begegnungen in Jerusalem dabei gewesen. Auch hier bleiben also gewisse ungelöste Rätsel zurück.

[16] A. a. O. 37 ff.

[17] Insofern nämlich der von ihnen mitgeteilte Stoff vor allem auf menschlichen Zeugnissen, nämlich auf menschlicher Beobachtung und Erinnerung, beruht.

[18] Auch in Erzbischof Gröbers Handbuch wird hervorgehoben, daß „es nicht Sache des Heiligen Geistes sei, entsprechend den Forderungen, die wir heutigen Abendländer an die schriftstellerische Genauigkeit stellen, den Verfasser vor einzelnen Ungenauigkeiten oder Unrichtigkeiten zu bewahren" (S. 268).

Die schriftstellerische und religiöse Eigenart des Psalmes 119

Von Prof. Dr. H. Junker

Die Stellung, die der Psalm 119 (Vulg. 118) früher in der Mitte fast jedes Tagesoffiziums innehatte und die er auch heute noch im Sonn- und Festtagsoffizium behauptet, zeigt, daß man diesen Psalm einst besonders hoch schätzte. Dem heutigen Empfinden ist diese Wertschätzung nicht mehr ohne weiteres klar und einleuchtend. Durch seine Länge von 176 Versen übertrifft er die längsten andern Psalmen um ein Mehrfaches. Dabei bietet aber sein Inhalt wenig, das geeignet wäre, auf eine so lange Strecke hin die Aufmerksamkeit des Lesers zu wecken und zu fesseln. Keinerlei Erzählung oder zusammenhängende Darstellung (wie in dem fast halb so langen Ps 78), die die Phantasie fesseln und beschäftigen könnte, sondern eine unübersehbare Aneinanderreihung von Gedanken und seelischen Stimmungen. Und in dieser Masse abstrakter Aussprüche ist keine deutlich hervortretende inhaltliche Gliederung vorhanden, die dem Leser hülfe das Ganze übersehen und als künstlerisch geordnete Einheit erfassen.

Dazu bietet dieses unübersichtliche Ganze auch nicht den Reiz einer reichen inhaltlichen Abwechslung wie etwa eine originelle Spruch- oder Aphorismensammlung, sondern der Kreis, in dem sich die Gedanken und Empfindungen dieses Psalmes bewegen, ist ziemlich eng. Die gleichen Gedanken und Stimmungen werden oft in ähnlichen Worten wiederholt, und der sprachliche Ausdruck selbst ist wenig originell, bewegt sich vielmehr in feststehenden Wendungen. Daher wirkt dieser lange Psalm zunächst farblos und eintönig, und man hat beim Lesen fast das Empfinden, ohne Weg und Pfad in einem großen Walde umherzuirren, in dem ein Baum fast genau aussieht wie der andere.

Wegen dieser Schwierigkeit des Inhaltes und der Form ist dieser Psalm in der neuern alttestamentlichen Forschung oft ziemlich gering gewertet worden, besonders dort, wo nicht mehr die alte orthodoxe Ehrfurcht vor der Heiligen Schrift die Kritik in Schranken hielt. Das schärfste Urteil hat wohl B. Duhm darüber gefällt: „Was der Autor bei der Abfassung dieser 176 Verse für einen Zweck im Auge gehabt hat, weiß ich nicht. Jedenfalls ist dieser ‚Psalm' das inhaltloseste Produkt, das jemals Papier schwarz gemacht hat . . . Auch in schriftstellerischer Hinsicht wird es schwer sein, ein Schriftstück nachzuweisen, das es an Ungeschicklichkeit und Gedankenlosigkeit mit diesem Psalm aufnehmen könnte [1]." Man ist sich heute darüber einig, daß Duhms Erklärung der Psalmen nicht seine beste Leistung ist, und die neuere Psalmenforschung hat auch sein Urteil über Ps 119 nicht anerkannt, sondern weitgehend berichtigt. Besonders H. Gunkel, der durch die von ihm angeregte gattungsgeschichtliche Betrachtung das Verständnis und die gerechte Würdigung der Psalmen sehr gefördert hat, ist auch für den Psalm 119 zu einer verständnisvolleren Beurteilung gekommen als Duhm.

Zunächst gilt es, die uns befremdende äußere Form des Psalmes richtig zu verstehen. Er gehört zu den sog. alphabetischen Gedichten. Diese sind so benannt, weil in ihnen die Worte am Anfang der einzelnen Verse oder Strophen der Reihe nach mit den aufeinanderfolgenden Buchstaben des hebräischen Alphabetes beginnen. In diesen alphabetischen Gedichten finden wir kaum jemals einen folgerichtig entwickelten Gedankengang mit klarer und übersichtlicher Anordnung und Gliederung des Inhalts, sondern meistens nur eine lose Aneinanderreihung von Sentenzen, die sich alle um das einheitliche Thema des Gedichtes in zwangloser Folge bewegen, wie z. B. in Ps 37 um das Walten der göttlichen Gerechtigkeit im Schicksal der Menschen. Der Inhalt eines solchen Gedichtes ist nicht, wie unser Geschmack es verlangen möchte, zu einer innern Einheit geistig verarbeitet und geformt, sondern die Einheit des Ganzen beruht nur auf dem einen Thema, um das alle Einzelsentenzen sich bewegen, und auf dem alphabetischen Schema, das die einzelnen Verse zusammenschließt, so wie eine Kette die losen Perlen zu einem einheitlichen Schmuckstück vereinigt.

---

[1] B. Duhm, Die Psalmen, 1899, S. 268.

Meistens will man dieses alphabetische Schema für den Mangel an folgerichtiger Gliederung und Anordnung des Inhaltes verantwortlich machen. Der Zwang, bestimmte Worte für jeden Versanfang zu suchen, habe eine zusammenhängende Fortführung des Gedankens unmöglich gemacht. Jedoch das alphabetische Schema war für den hebräischen Dichter kaum eine stärkere Beschränkung in der Freiheit des Ausdrucks, als es für einen heutigen Dichter etwa der Endreim bedeutet, und konnte darum an sich ebensogut von einem wirklichen Dichter gemeistert werden wie der Reim. Darum ist wohl auch kaum diese Kunstform an dem lockern Aufbau und der mangelnden Gliederung der alphabetischen Gedichte schuld, sondern vielmehr dort, wo man auf einen klar fortschreitenden Gedankenaufbau und auf eine strenge Gliederung des Inhaltes keinen Wert legte, bot sich das alphabetische Schema als äußerliches Kunstmittel dar, um die aus einem bestimmten Anlaß oder über einen Gegenstand ausgesprochenen Gedanken und Stimmungen zu einer Einheit zusammenzufügen. So finden wir es in den Klageliedern Kap. 1—4 angewandt, um die Ausbrüche der Trauer und der Klage, die ja auch in der wirklichen Klage nicht in einer bestimmten Ordnung, sondern in freier Gedanken- und Stimmungsfolge geäußert werden, zu einer Einheit zusammenzuschließen und abzurunden. Außer den Klageliedern benutzt noch besonders die lehrhafte Dichtung das alphabetische Schema. Deren älteste literarische Form war ja nicht die thematische Abhandlung, sondern der kurze lehrhafte Ausspruch über ein Thema. Als man später daranging, einzelne Gegenstände ausführlicher zu behandeln und darzulegen, tat man dies auch jetzt noch nicht in einer einheitlich zusammengefaßten und geordneten Abhandlung, sondern in zwangloser Zusammenstellung von Einzelaussprüchen über das betr. Thema. Auch hier konnte sich darum das alphabetische Schema als willkommene zusammenschließende äußere Form darbieten. Unserm Empfinden erscheint das wohl gekünstelt, aber der orientalische Geschmack liebt solche äußere Kunstformen der Rede. Wenn wir fragen, was ihm denn an dem alphabetischen Schema Gefallen und Vergnügen bereitet haben mag, so dürfte es vielleicht in der Vorstellung liegen: Wenn der Dichter, der Reihe nach mit jedem Buchstaben des Alphabetes beginnend, einen (oder mehrere) Aussprüche über das Thema getan hat, so hat er — im Alphabet gleichsam symbolisch den ganzen Umfang der Sprache umfassend — alles gesagt, was man darüber sagen kann. Sein Gedicht ist eine umfassende und vollkommene Aussage über den Gegenstand.

Diese allgemeine Erklärung des alphabetischen Schemas gibt uns auch einen wichtigen Fingerzeig zum Verständnis des Ps 119, in dem die alphabetische Kunstform dahin gesteigert ist, daß nicht nur der Reihe nach mit jedem Buchstaben ein Vers beginnt, sondern jedesmal eine achtzeilige Strophe achtmal mit dem gleichen Buchstaben beginnt. Gunkel meinte, diese Übersteigerung der äußern Kunstform habe in diesem Psalm die innere Kunstform (d. h. die bestimmte literarische Gattung, wie sie der Hymnus, das Klage- oder Danklied darstellen) zerstört. Dieser Psalm gehöre keiner bestimmten literarischen Gattung mehr an (wie sie in der ältern israelitischen Psalmenliteratur üblich waren), sondern sei ein „Mischgedicht". Der Verfasser habe sich hier genötigt gesehen, „womöglich von Zeile zu Zeile die Gattung zu wechseln, weil anders dem alphabetischen Prinzip entsprechende Anfangsworte nicht zu haben waren . . . Die meisten Formen sind dem Klageliede (des Einzelnen) entlehnt, aus dem vor allem Klagen, Bitten, Wünsche, Beteuerungen der eigenen Frömmigkeit und allerlei Trostgedanken vorkommen. Daneben finden sich Motive des Hymnus, des Dankliedes und der Weisheitsdichtung" [2]. Es dürfte jedoch ausgeschlossen sein, daß der Psalmist bewußt und absichtlich die einzelnen Verse in den verschiedensten Gattungen verfaßt und zusammengestellt habe, wie Gunkel annimmt [3], sondern die „Mischung der Gattungen" besteht darin, daß er die in den verschiedenen Gattungen der älteren Psalmenliteratur geprägten Redewendungen übernimmt und verwertet. Er handelt wie ein Baumeister, der seine einzelnen Bausteine aus älteren Bauwerken ver-

[2] H. Gunkel, Einleitung in die Psalmen, S. 403.
[3] Vgl. bes. Die Psalmen, S. 512.

schiedenen Stiles hernimmt, sie aber zu einem neuen Bauwerk mit eigenem Stil gestaltet. So stellt auch der Psalm 119 eine neue eigene Gattung dar, mag er in seinen einzelnen Gedanken und Ausdrucksweisen an die verschiedener älterer Gattungen erinnern.

Um diese neue und besondere Gattung des Psalms 119 richtig zu verstehen, müssen wir das Ziel richtig sehen, das der Verfasser in Psalm 119 verfolgt. Auch Gunkel hat, trotz seiner Auffassung von der Mischung der verschiedenen Gattungen, doch richtig gesehen, daß der Psalmist sein Gedicht als eine innere Einheit schaffen wollte: „Er ist keineswegs einfach ein unselbständiger Spätling, der allerlei Entlehntes gedankenlos zusammenstellt, sondern wir bemerken bei ihm eine eigentümliche Grundstimmung, von der er sich in jeder Zeile aufs neue führen läßt"[4]. Einem Gedicht, das aus einer „eigentümlichen Grundstimmung" in all seinen Einzelteilen gestaltet ist, wird man aber auch eine einheitliche und ihm eigentümliche literarische Form (oder Gattung) zuschreiben müssen. Nur so viel ist richtig, daß die in dem Psalm 119 gestaltete „Grundstimmung" keine einfache seelische Stimmung ist, wie etwa die Festesfreude, aus der heraus ein Festhymnus gestaltet wird, sondern eine komplizierte, aus einer Reihe von Einzelstimmungen zusammengefaßte Grundstimmung und seelische Gesamthaltung. Als Ausdruck einer solchen komplizierten seelischen Stimmung und Haltung folgt naturgemäß, daß der Psalm sich in seinem sprachlichen Ausdruck mit der Ausdrucksweise all der Gattungen berührt, die den einfachen Stimmungen Ausdruck geben, die in jener Gesamtstimmung mitschwingen.

Welches ist denn nun die eigentümliche religiöse Grundstimmung des Psalmes, und welche Absicht verfolgt der Psalmist mit seinem Gedicht? Beides ist leicht zu erkennen. Das Gesetz Gottes ist in jeder Zeile als Gegenstand des Psalmes genannt. Er ist also Ausdruck einer Frömmigkeit, deren beherrschender Mittelpunkt das Gesetz ist, und er zielt darauf hin, eine solche Frömmigkeit in den Hörern (oder Lesern) zu wecken oder zu befestigen.

Die Gesetzesfrömmigkeit im engeren Sinne des Wortes gewann ihre besondere Ausprägung im Exil. Ezechiel und andere Männer, die dort an der religiösen Erneuerung des Volkes arbeiteten, verkündeten, daß die Untreue gegen Gottes Gesetz die Ursache des Unglücks sei, das über Israel hereingebrochen war. Hatte man den frühern Propheten, die das Unglück als Strafe für diese Untreue androhten, nicht geglaubt, jetzt, wo man das Unglück in seiner ganzen Schwere auf sich lasten fühlte, waren viele Herzen für die Botschaft aufgeschlossen und bereit, daraus auch die Folgerung zu ziehen, die ihnen ebenfalls jene Männer nahelegten, nämlich durch eine treue und gewissenhafte Erfüllung des Gesetzes aufs neue die göttliche Huld zu suchen. Diese Gedanken haben freilich nicht die ganze Masse des Volkes erfaßt, sondern sie wurden das Eigentum eines Kreises von Gesetzeseiferern, die ihr ganzes Bemühen daran setzten, jene Erkenntnisse dem ganzen Volk zu vermitteln und zu ihrer Verwirklichung dadurch zu helfen, daß sie dem ganzen Volke das Gesetz bekannt machten und seine Befolgung eindringlich ans Herz legten. Aus den Kreisen dieser Gesetzeseiferer ging der besondere Stand der Gesetzeslehrer oder Schriftgelehrten hervor, die seit dem Exil immer mehr eine führende Stellung in Israel gewannen.

Als einen Gesetzeslehrer müssen wir uns auch den Verfasser des Psalm 119 denken, der in der treuen Erfüllung des göttlichen Gesetzes das Ideal der Frömmigkeit sieht und sein ganzes Sinnen und Trachten darauf richtet, dieses Ideal seinen Zuhörern nahezubringen. Wir dürfen ihn uns aber nicht nach dem Muster der späteren rabbinischen Gesetzeslehrer vorstellen, die in der Mischna und im Talmud das Zeugnis ihres Geistes hinterlassen haben. Diese gehen fast ganz auf in der kasuistischen Erklärung und Erweiterung der äußern gesetzlichen Vorschriften und sind zu rein juristischen Lehrern und Erklärern des Gesetzes geworden, in deren Werk wir kaum noch lebendige Religion zu erkennen vermögen. In dem Ps 119 aber deutet noch nichts darauf hin, daß sein Verfasser sich

[4] Die Psalmen, S. 514.

bereits in diesen Bahnen späterer rabbinischer Gesetzesauslegung bewegt habe. Wohl ist oft vom „Lernen" des Gesetzes oder der göttlichen Gebote die Rede, aber Gegenstand dieses Lernens sind nicht irgendwelche Auslegungen des Gesetzes, sondern immer das Gesetz selbst. Und als Ziel dieses Lernens erscheint nicht die rein verstandesmäßige Aneignung zum Zweck einer schriftgelehrten Gesetzeskenntnis, sondern die innerliche Aneignung des Gesetzes, seine Aufnahme in Herz und Willen mit dem Ziel der gewissenhaften und treuen Gesetzeserfüllung. Das wird am deutlichsten klar an den vielen Stellen, an denen von dem „Lehren" des Gesetzes die Rede ist. An keiner einzigen ist von menschlichen Lehrern des Gesetzes die Rede, sondern überall erscheint G o t t als der Lehrer, der dem Menschen das Herz für das Gesetz aufschließen und ihm Einsicht und Verständnis dafür verleihen muß (vgl. V. 12. 26. 64. 66. 68. 108. 124. 135. 171).

Der Psalmist ist sich bewußt, daß ein menschlicher Lehrer das göttliche Gesetz nicht in wirksamer Weise lehren kann. Denn es gilt hier, nicht nur eine äußere Kenntnis von Gesetzesvorschriften an den Lernenden heranzubringen, sondern das Innere des Menschen für den Geist und das Ziel des Gesetzes aufzuschließen, so daß er sein Leben und Tun davon gestalten läßt. Das kann aber nur der, der über das Herz des Menschen Gewalt hat und, wie Jeremias gesagt hat, dem Menschen sein Gesetz nicht nur auf steinernen Tafeln äußerlich vor Augen stellen, sondern „es ihm ins Innere legen und ins Herz schreiben" kann (vgl. Jer 31, 33). Daß diese innere Herzensbelehrung durch Gott allein zur Erfüllung des Gesetzes verhelfen kann, sagt der Psalmist immer wieder, z. B. in

V. 32. „Den Weg Deiner Gebote will ich laufen, wenn Du mir weit machst das Herz."

oder wenn er betet:

V. 34. „Verleihe mir Einsicht, daß ich Dein Gesetz halte und es beobachte mit ganzem Herzen!"

V. 36. „Neige mein Herz Deinen Mahnungen zu und nicht dem Trachten nach Gewinn!"

oder

V. 37. „Wende ab meine Augen, daß sie nicht nach Eitlem ausschauen, auf Deinen Wegen schenke mir Leben!"

V. 29. „Den Weg der Lüge halte mir fern, vielmehr Dein Gesetz schenke mir!"

Dieser Psalmist vertritt gewiß noch keine „judaistische" Gesetzesauffassung, sondern ist noch ein ganz und gar religiöser Gesetzeslehrer. Wie sehr er das ist, wird uns am eindrucksvollsten klar, wenn wir beachten, daß er sein Gedicht nicht als eine lehrhafte Mahnrede abgefaßt hat, in der er in eigenem Namen zu seinen Hörern spricht, sondern a l s e i n G e b e t, in dem er als menschlicher Lehrer gleichsam zurück in die Reihen derer tritt, die er lehren soll, und mit ihnen gemeinsam zu Gott spricht. Er tut das in der religiösen Erkenntnis, daß auf der einen Seite nur Gott den Menschen die rechte Erkenntnis des Gesetezs lehren kann und auf der andern Seite der Mensch nur betend, d. h. in innerer Aufgeschlossenheit des Herzens gegen Gott, das Gesetz in der rechten Weise lernen kann. Das Gesetz ist nach seiner Auffassung Gnadengeschenk Gottes an den Menschen, für das er immer wieder Gott seinen Dank ausspricht. Wir verstehen das noch klarer, wenn wir beachten, in welchem Sinne er überhaupt vom Gesetz und den Geboten Gottes redet. A. R o b e r t hat [5] dieser Frage eine eingehende Untersuchung gewidmet und mit Recht festgestellt, daß der Psalmist das Wort „Gesetz" noch nicht in einem engen legalistischen Sinn als die Zusammenfassung der äußern Vorschriften des Pentateuchs versteht, sondern es in einem umfassendern Sinn von der gesamten Offenbarung Gottes an Israel gebraucht [6]. Das wird schon darin deutlich erkennbar, daß als synonyme Bezeichnung für das Gesetz auch „d a s W o r t" (Gottes), hebr. *dābār* und *'imrāh*, erscheint, ein Ausdruck, der deutlich auf die gesamte göttliche Offenbarung geht. Diese Betrachtung der gesamten göttlichen Offenbarung als „Gesetz" entspricht der ältern religiösen Auffassung in Israel, die ja auch darin zum Ausdruck kommt, daß die gesamten fünf Bücher Moses als „Thora" oder Gesetz bezeichnet werden, obwohl die Genesis vollständig und andere Bücher auf weite Strecken hin keine gesetzlichen

[5] In Revue Biblique 1938, p. 182—206: Le sens du mot loi dans le Ps 119.

[6] Vgl. p. 190.

Vorschriften enthalten. Nach altisraelitischer Auffassung hat alle Offenbarung Gottes an den Menschen das Ziel, dem Menschen den rechten Weg für sein Tun zu weisen, ist darum „Weisung“ oder „Belehrung“ von Gott, das das hebr. *thôrâh* bedeutet. Alles, was die im Pentateuch zusammengefaßte geschichtliche Überlieferung von Offenbarungen Gottes an die Patriarchen und von wunderbaren Führungen und Fügungen Gottes in ihrem Leben und in der Geschichte Israels unter Moses berichtete, galt als „Belehrung“, aus der Israel Gottes Willen erkennen konnte, und wurde darum als *thôrâh* bezeichnet. Wahrscheinlich hat unser Psalmist nicht nur die im Pentateuch zusammengefaßte Offenbarung Gottes, sondern auch die zu seiner Zeit schon vorhandenen und als „Wort Gottes“ anerkannten Schriften der Propheten mit im Auge, wenn er vom „Wort“ und den „Zeugnissen“ Gottes redet. Diese Möglichkeit ist jedenfalls nicht ausgeschlossen, wenn man Is 8, 16 beachtet.

Dieses als Gesamtoffenbarung Gottes aufgefaßte Gesetz schiebt sich darum in der Frömmigkeit unseres Psalmisten nicht als trennende Scheidewand zwischen den Menschen und Gott, sondern stellt für ihn gerade die Begegnung mit Gott, nämlich mit seinem allmächtigen und heiligen Willen dar. Weil ihm das Gesetz Ausdruck dieses lebendigen Willens Gottes ist, darum steht er ihm mit gleicher religiöser Ehrfurcht und Hingabe gegenüber wie Gott selbst. Wie das Gesetz die Stelle ist, wo ihm Gottes Wille offenbar wird, so ist es aber auch für ihn die Stelle, wo seine Verehrung und Hingabe Gott erreichen kann. Darum sieht er im Gesetz die Mitte der Religion und sucht dorthin die religiöse Verehrung und Hingabe seiner Hörer hinzulenken. Sagten wir oben, daß er seine echt religiöse Auffassung des Gesetzes darin beweise, daß er seine Hörer nicht selbst belehre, sondern mit ihnen bete, so ist hier ergänzend zu sagen, daß er in diesem Gebete zugleich auch lehren will. Denn indem er seine eigene Verehrung und Hingabe gegenüber dem Gesetze Gottes ausspricht, will er nicht nur selbst beten, sondern auch andern gleichsam Gedanken und Worte leihen, um die rechte religiöse Haltung gegenüber dem Gesetze auszusprechen und sie sich dadurch innerlich anzueignen.

Wenn wir dies als Ziel und Absicht des Verfassers voraussetzen, so verstehen wir leichter den etwas bunt gemischten Inhalt des Psalmes. Er hat nämlich sein Gedicht nicht aus einer bestimmten Lage heraus geschrieben und darin eine einmalige einheitliche oder wenigstens innerlich zusammenhängende Stimmung ausgedrückt, wie es in den übrigen Psalmen meistens geschieht, sondern er will möglichst allgemein und umfassend alle religiösen Empfindungen und Haltungen ausdrücken, die der Fromme gegenüber dem Gesetze haben soll. Darum darf man den Psalm wohl auch kaum als Ausdruck bloß seiner eigenen Erfahrung betrachten. Der Psalmist spricht hier vielmehr aus der religiösen Erfahrung und Haltung des gesetzestreuen Israeliten überhaupt. In alle möglichen Lebenslagen, in die der Fromme geraten kann, versetzt er sich im Geiste und spricht aus ihnen heraus die Haltung aus, die der Fromme darin zum Gesetze einnehmen soll.

Damit ist im allgemeinen der Kreis bestimmt, in dem sich der Psalm bewegt. Wenn wir seinen Inhalt im einzelnen genauer betrachten, so können wir ihn in drei Gruppen ordnen, und zwar 1) in lobende und preisende Aussagen über das Gesetz, 2) in Beteuerung der frommen Gesinnungen gegenüber dem Gesetz und 3) in Bitten, die ebenfalls alle mit dem Gesetze in Beziehung gebracht sind.

In den Lobpreisungen des Gesetzes geht der Psalmist von seiner Grundauffassung aus, die das Gesetz als Offenbarung und Ausdruck des lebendigen Gotteswillens betrachtet. Damit fällt ein Strahl vom Glanz der göttlichen Herrlichkeit auf das Gesetz. Es erscheint ihm als etwas Wunderbares und Unbegreifliches, über das der Mensch unaufhörlich nachsinnen kann, ohne es zu begreifen, ja es nimmt teil an der unendlichen Vollkommenheit Gottes selbst und steht damit hoch über allem irdischen Werk, wie der V. 96 betont:

„An aller Vollkommenheit sah ich noch ein Ende (= Grenze), aber Dein Gebot ist überaus weit,“ d. h. ohne Ende und Grenze, die seine Vollkommenheit einschränkt.

Insbesondere hebt der Psalmist die Weisheit und die Gerechtigkeit des Gesetzes hervor, und hinter ihm sieht er die unwiderstehliche Allmacht Gottes, die

seine Erfüllung fordert und seine Unverletzlichkeit sichert. Diesem Gedanken gibt er einen erhabenen Ausdruck, indem er das an Israel geoffenbarte Gesetz in Zusammenhang sieht mit einem die ganze Schöpfung umfassenden und beherrschenden Gesetz, in den V. 89—91:

89. „Auf ewig, o Herr, steht Dein Wort fest im Himmel.
91. Für alle Geschlechter Deine Wahrheit; Du hast ja die Erde begründet, daß sie fest dastand.
92. (Gehorsam) Deinen Geboten stehen sie (Himmel und Erde) (noch) heute da, denn das Weltall ist Dir dienstbar."

Hier wird der Dienst, den der Mensch Gott in der Erfüllung seines Gesetzes leistet, betrachtet als Einfügung in die gesamte Weltordnung, durch die der Mensch hilft den Sinn und die Aufgabe der Schöpfung verwirklichen. Das ist eine Auffassung, der man erhabene Größe nicht absprechen kann.

Aus solch erhabener Auffassung gehen dann die Gesinnungen hervor, die der Psalmist dem Gesetze gegenüber ausspricht. Er will das Gesetz vor allem zum Gegenstand seines beständigen Nachsinnens machen. Sein ganzes Bemühen soll darauf gerichtet sein, sich alles tief einzuprägen, was Gott ihm Großes und Wunderbares in seinem Wort geoffenbart hat, sein Gebet und das Verlangen seines Herzens soll auf ein immer tieferes Verständnis dieser Offenbarung gehen, und mit einer heiligen Leidenschaft will er nicht nur selbst das Gesetz erfüllen, sondern auch für seine Erfüllung werbend eifern gegenüber den Gottlosen. Nirgendwo werden besondere äußere Leistungen in der Gesetzeserfüllung betont, sondern es wird aller Nachdruck gelegt auf die innere Gesinnung, die frohe Bereitwilligkeit und ganz besonders auf die standhafte Treue, die sich namentlich dann bewähren muß, wenn der Fromme von den Gesetzeslosen verspottet oder gar bedrängt und verfolgt wird. Gottes Gesetz betrachtet der Fromme als seinen kostbarsten Besitz, den er für keinerlei irdisches Gut preisgibt, und in der Not und Bedrängnis ist es ihm Trost und Ermutigung durch die in ihm enthaltenen Verheißungen, die dem Gesetzestreuen die göttliche Hilfe unfehlbar verheißen. Das ist eine tief innerliche Frömmigkeit, die jedem bloßen Legalismus fernsteht, und eine starke und standhafte sittliche Haltung, die den Menschen lehrt, den höchsten Werten nachstreben und sie für keinen geringern preisgeben.

Aufschlußreich für die innerliche Art der Gesetzesfrömmigkeit unseres Psalmisten sind auch seine B i t t e n. Die meisten beziehen sich direkt auf die Erfüllung des Gesetzes, indem er um inneres Verständnis des Gesetzes, um Bereitwilligkeit und Treue gegenüber dem Gesetze betet. Aber auch alle Bitten, die sich auf äußere Dinge beziehen, sind irgendwie auf das Gesetz hingeordnet. So bittet er etwa (V. 17), Gott möge ihm Leben schenken, daß er das Gesetz treu beobachten könne, oder er bittet, Gott möge die gnädigen Verheißungen seines Gesetzes wahr machen, damit die Frommen im Vertrauen und in der Treue befestigt werden. Wenn er um Demütigung der Frevler bittet, so ist es der Eifer für das Gesetz, das jene übertreten, und die Sorge, ihre Gewalt und ihr Beispiel möchte andere in der Treue gegen das Gesetz wankend machen. Für sich selbst begehrt er nicht viel an äußeren Dingen. Er ist bereit, Not und Bedrängnis zu tragen, bekennt sogar demütig und dankbar, daß gerade die Not und das Unglück, wenn er darin Gottes strafende und warnende Hand erkennt, den Sinn des Menschen für die Unterwerfung unter das Gesetz Gottes aufschließen kann (vgl. V. 67. 71. 75). Nur möge Gott die Not nicht allzu groß werden lassen (V. 8), damit der Fromme das Vertrauen nicht verliere und in der Treue wankend werde. So zeigen gerade die Bitten des Psalmisten, wie echt und innerlich seine Gesetzesfrömmigkeit ist, wie die Erfüllung des göttlichen Gesetzes das eine große Ziel ist, das sein ganzes Sinnen und Trachten beherrscht.

Es ist also ein reicher und wertvoller religiöser Inhalt, den der Psalmist uns darbietet, und mancher möchte bereit sein, gerne darauf einzugehen, wenn er ihm in einer klaren, übersehbaren Anordnung und nicht in so verwirrendem Wechsel der einzelnen Motive dargeboten würde. Vielleicht verstehen wir aber auch diese uns zunächst so befremdende Art der Darstellung und können ihr leichter folgen,

wenn wir beachten, daß sie wahrscheinlich zusammenhängt mit der besonderen Bestimmung des Psalmes.

H. Gunkel hat ja mit Recht betont, daß das volle Verständnis der Psalmen wesentlich davon abhänge, daß man den praktischen Zweck richtig erkenne, zu dem sie bestimmt gewesen seien. Während nun nach seiner Auffassung die meisten Psalmen ursprünglich für die Verwendung im Tempelgottesdienst bestimmt waren, glaubt er bei Psalm 119 annehmen zu müssen, daß er von vornherein „für die erbauliche Lektüre" verfaßt sei [7]. Allerdings fügt er vorsichtig hinzu, daß dies keineswegs sicher sei. Und ich glaube, daß man für den Psalm 119 einen bessern „Sitz im Leben" (um mit Gunkel selbst zu reden) ausfindig machen kann als die erbauliche Lektüre. Wir können uns diesen Psalm zwar schwer im Opferkult des Tempels vorstellen, aber leicht als Gebet bei einer Gelegenheit, bei der das Gesetz im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stand. Man könnte dabei denken entweder an die Vorlesung des Gesetzes im Synagogengottesdienst oder an den Vortrag und die Erklärung des Gesetzes im *bēth-hammidrāš*, dem Hause der Gesetzesauslegung. Über die liturgische Gestaltung des Synagogengottesdienstes in ältester Zeit wissen wir nichts, aber jedenfalls war die Vorlesung des Gesetzes von früh an mit einem Gebetsgottesdienst verbunden, und man könnte sich eine Verwendung des Ps 119 in diesem Zusammenhang denken. Wahrscheinlicher aber scheint es mir, seinen Ursprung in dem *bēth-hammidrāš* zu suchen, in dem sein Verfasser als Gesetzeslehrer wirkte. Das Buch des Jesus Sirach, in dem man wohl ein Exzerpt aus Lehrvorträgen sehen darf, die in einem solchen Auslegungshause gehalten wurden, gibt uns einen Einblick in die Lehrweise der ältern vorrabbinischen Gesetzeslehrer. Im Zusammenhang mit schlichter, einfacher Darlegung des Gesetzes wenden sie sich vor allem mit eindringlichen Mahnungen an Herz und Willen ihrer Zuhörer, um sie zum Eifer für das Gesetz zu begeistern. Und in diese Mahnungen sind eine ganze Reihe von längern Gebetstexten und einige richtige Psalmen eingefügt; vgl. die Loblieder auf die Weisheit (die im Gesetz beschlossen liegt) 1, 1—20; 4, 11—19; 6, 18—37; 14, 20 bis 15, 10 und noch eine Reihe von ähnlichen Stellen. Daraus dürfen wir mit Sicherheit schließen, daß Psalmen (als Loblieder und Gebete) von den ältern Schriftgelehrten in ihren Belehrungen über das Gesetz verwendet wurden. Sie hatten ja auch, wie schon betont wurde, noch keine Schüler vor sich, die sie zu Zunftgenossen ausbilden wollten, sondern wendeten sich an die ganze Gemeinde des Volkes, um ihr die Kenntnis des Gesetzes nahezubringen und sie vor allem zur treuen Befolgung des Gesetzes anzutreiben. Solche Psalmen waren ein wirksames erzieherisches Mittel, um in Herz und Gemüt der Zuhörer die rechten Gesinnungen gegenüber dem im Lehrvortrag dargelegten Gesetze zu wecken und zu vertiefen. Der Psalm 119 ließe sich darum sehr gut als ein Gebet verstehen, das zuerst in einer solchen Gemeinschaft vorgetragen wurde, die zum Anhören des Gesetzes versammelt war. Dann kann man es verstehen, daß der Verfasser für ein solches Gebet keinen streng geordneten und gegliederten Gedankengang zu schaffen sich bemühte, sondern das lose alphabetische Schema wählte, um die frommen Gedanken und Gesinnungen zusammenzufügen, die er seinen Zuhörern nahebringen wollte. Denn er wollte in diesem Gebet nicht mehr einen bestimmten Gedankeninhalt vortragen, sondern nach der Gesetzesbelehrung eine ihr entsprechende religiöse Atmosphäre um die Zuhörer schaffen, die die Herzen aufschloß für die Forderungen des Gesetzes. Auch die besondere Länge des Psalmes versteht man am besten bei dieser Annahme, ebenso die öftere Wiederkehr der gleichen Motive. Dadurch soll die Wirkung auf die Zuhörer vertieft werden. Freilich, diese Wirkung hat eine Voraussetzung, daß nämlich die Zuhörer bereit sind, sich ihr ohne innere Unruhe und Ungeduld zu überlassen. Wer diesen Psalm richtig beten oder ihn betend anhören will, muß sich Zeit nehmen und sich in vollkommen beruhigter Sammlung und religiöser Kontemplation seinen Gedanken und Stimmungen überlassen.

---

[7] Einl. in d. Ps. S. 445.

Die Beicht der läßlichen Sünden

Grundsätzliches und Praktisches

Von Erzabt Dr. Benedikt Baur

1. Es handelt sich im folgenden um den Empfang des Sakramentes der Buße bei ausschließlich läßlichen Sünden. Diese „Beicht", vor allem, wenn sie häufiger gemacht wird, erhielt bei uns den Namen Andachtsbeicht, Devotionsbeicht, aus der Erwägung heraus, daß die läßlichen Sünden nicht gebeichtet werden müssen, daß also die Beicht dieser Sünden über das Pflichtmäßige hinausliegt und in das freie Ermessen der einzelnen gelegt ist. Der Ausdruck Andachtsbeicht sagt also etwas Richtiges, ist aber trotzdem bei uns nicht beliebt. Wir wählen für unsere Studie den Ausdruck: die häufige Beicht (nämlich von ausschließlich läßlichen Sünden bzw. von bereits vergebenen und wieder gebeichteten, „eingeschlossenen" früheren Sünden, Todsünden und läßlichen Sünden).

2. Es gab eine Zeit, in der viele Christen, heilige Männer und Frauen, keine Schwierigkeit darin fanden, daß sie häufig, wöchentlich, ja täglich ob ihrer *cotidiana* das Sakrament der Buße empfingen. So die hl. Katharina von Siena, der hl. Ignatius von Loyola u. a. Ebenso kennen wir eine lange Reihe heiliger Priester, die der Überzeugung lebten, daß ihre Beichtkinder gerade auf Grund und mit Hilfe der häufigen Beicht der läßlichen Sünden und täglichen Fehler in ihrem religiösen Streben viel gefördert würden. Nach und nach empfand man Schwierigkeiten. Die Synode von Pistoia 1786 äußerte den Wunsch, daß die Beicht der läßlichen Sünden eingeschränkt würde, *ne nimium contemptibiles reddantur* (vgl. dazu die Antwort Pius' VI. vom 28. August 1794, Denz. 1539). Heute werden von seiten der Priester und Laien verschiedene Schwierigkeiten gegen die häufige Beicht erhoben, während die Kirche in ihrem offiziellen Rechtsbuch für Priester, Priesteramtskandidaten und Ordensleute die häufige Beicht gewaltig urgiert. Neuestens hat auch Pius XII. in seiner Enzyklika *Mystici Corporis* vom 29. Juni 1943 die Anschauung jener als falsch bezeichnet, „die behaupten, man dürfe die häufige Beichte der läßlichen Sünde nicht so hoch einschätzen; das allgemeine Sündenbekenntnis (beim Staffelgebet der heiligen Messe) sei ihr vorzuziehen". Er empfiehlt „angelegentlichst den frommen Brauch der häufigen Beichte, der nicht ohne den Antrieb des Heiligen Geistes in der Kirche eingeführt wurde". Er schließt: „Mögen also die, welche in den Reihen des jüngeren Klerus die Hochschätzung der häufigen Beichte zu verringern und herabzusetzen suchen, wohl bedenken, daß sie eine Sache betreiben, die dem Geiste Christi fremd und für den mystischen Leib unseres Heilandes ein Unsegen ist."

3. Die Schwierigkeiten gegen die heutige Handhabung des Bußsakramentes gegenüber ausschließlich läßlichen Sünden kommen von verschiedenen Seiten.

Zunächst sind es bußgeschichtliche Schwierigkeiten. In den ersten christlichen Jahrhunderten gab es gewiß auch Sünden: solche *ad mortem* und solche *non ad mortem* (1 Jo 5, 16), *peccata mortalia* und *peccata cotidiana*. Aber es gab keine kirchliche Privatbuße, d. i. keine kirchliche Buße mit geheimem Bekenntnis, geheimer Lossprechung und geheimer Abbüßung (Buße), wie dies heute der Fall ist. Um so weniger „häufige Beicht". Wohl wandte man sich, und das nicht nur in den Klöstern, sondern auch in der Welt, auch bei den *cotidiana*, an den Priester als den Stellvertreter der Kirche und „bekannte" seine Sünden. Aber dieses Bekenntnis war keine sakramentale Beicht mit sakramentaler Lossprechung. Man war der Überzeugung, daß das demütige Bekenntnis der Sünde bereits eine Sühne für die Sünde ist und die Sünde kraft des dem Bekenntnis naturgemäß zugrunde liegenden Bußwillen von der Seele wegnimmt. Zugleich erkannte und suchte man mit diesem Bekenntnis eine entsprechende Seelenleitung. Aber eine häufige Beicht in unserem Sinne gab es in den ersten christlichen Jahrhunderten nicht.

Eine Schwierigkeit gegen die häufige Beicht finden manche darin, daß es Fehler gibt, die aus einer Haltung des Menschen erwachsen; Fehler, denen der Mensch verhaftet ist. Diese Fehler sagt man, bedürfen der einfachen Änderung in der Haltung des Menschen bzw. der Übung, aber nicht eigentlich und

zuerst der Absolution im Sakrament der Buße; denn eine Besserung könne hier nur durch langsame Loslösung von allerlei Verflechtungen eintreten.

Andere unterscheiden zwischen Sünden und Fehlern. Die Sünde ist Schuld, ist Abkehr von Gott, „Sünde ist tiefer, vollständiger Bruch einer Freundschaft und Treue (Taufgelöbnis)"; die kleineren Sünden, die *cotidiana,* sind überhaupt keine Sünden. Sie können deshalb nicht Gegenstand der sakramentalen Beicht sein.

Dr. Franz Zimmermann hat 1934 eine eingehende Studie verfaßt: „Läßliche Sünde und Andachtsbeicht." Er will laut Vorwort die verschiedenen Probleme und Schwierigkeiten über die läßliche Sünde „auf das Wesen der *malitia venialis*" zurückführen und „dieses selbst auf die einheitliche Formel des *praeter Deum*" bringen. Er deutet das *praeter legem* des Aquinaten vollkommen um und behauptet, die läßlichen Sünden seien „nicht gegen das Gesetz, nicht verboten, sondern geduldet, *praeter legem*". Sie sind „keine Beleidigung Gottes". Aus der läßlichen Sünde entsteht in der Seele „keine *culpa,* keine Verunstaltung oder *macula,* nur eine flüchtige Beschattung". Die läßliche Sünde ist allerdings eine Abweichung vom Gesetz, *praeter caritatem,* und darum ein Defekt der Seele, ein Mangel der Liebe im Akt. Weil ihre Meidung zwar nicht zur Erreichung des letzten Zieles, wohl aber zur Erreichung der vollkommenen Liebe notwendig ist, haftet ihr „ein Verbot *secundum quid*" an. Daraus folgert der Verfasser: „Die Tilgung der läßlichen Sünde erfolgt stets vor dem Sakrament" (der Buße). „Die Beicht erreicht die läßliche Sünde nur mittelbar, durch den Akt der *caritas,* die aber nicht aus dem Sakrament entspringt." „Das ordentliche Sakrament der Vergebung der läßlichen Sünde ist die heilige Eucharistie." Früher, vor dem Erlaß Pius' X. über die häufige heilige Kommunion, mag die Andachtsbeicht als ihr Ersatz mit einer gewissen Berechtigung gefordert worden sein. Es liegt in der Tendenz der neuen Kommunionpraxis, „die Andachtsbeicht durch die Kommunion zurückzudrängen und in vielen Belangen ihren Nutzen zu ersetzen". Für „die weiblichen und ängstlichen Büßer" mag die Beicht der läßlichen Sünden in vielen Fällen vor anderen Wegen den Vorzug haben, daß er eine gewisse äußere Bekundung der Verzeihung bietet. Diesen Motiven sollten „das Vertrauen auf die Wirkung der heiligen Kommunion und die private Buße" gegenübergestellt werden.

Andere Schwierigkeiten gegen die häufige Beicht stammen aus liturgischen Erwägungen. Man betont mit Recht, daß die *venialia,* „quamquam recte et utiliter in confessione dicantur, taceri tamen citra culpam multisque aliis mediis expiari possunt" (Conc. Trid. sess. 14 cp. 5). Solche Mittel sind die übrigen Sakramente, viele Sakramentalien, die Vaterunserbitte: Vergib uns unsere Schuld, viele liturgische und andere Gebete um Verzeihung der Sünde, vor allem die richtige Mitfeier der heiligen Messe und der Empfang der heiligen Kommunion. Diese ist das *antidotum quo liberemur a culpis quotidianis (= venialibus)* (Conc. Trid. sess. 13 cp. 2 coll. sess. 6 cp. 11). In der Tat wird die Liturgie nicht müde, die sündentilgende Kraft des heiligen Opfers und der heiligen Kommunion zu bekennen. Darf also das Bußsakrament, das ja in sich nicht für die Nachlassung der läßlichen Sünden eingesetzt ist, „ohne weiteres dafür eingesetzt" werden? Gerät so nicht der Reichtum des christlichen Lebens in seiner Gesamtheit leicht in Vergessenheit, wenn die häufige Beicht so sehr in den Vordergrund gestellt wird, wie es heute der Fall ist?

Eine besondere Schwierigkeit findet man heute gegenüber der Beicht von Sünden, die bereits gebeichtet und verziehen sind. In diesem Fall erklären es manche für zweifelhaft, ob hier das Sakrament in Kraft treten kann. Es werde ja, so meint man, die Absolutionsformel nicht verwirklicht und verliere ihren Sinn. Ja sie scheine zu einer bloßen Erklärung herabzusinken, daß die Sünde vergeben ist, zu einer Art Zuspruch, sei aber nicht ein richterlicher Akt, durch den die Sünde vergeben wird. „Es ist doch eigentlich unmöglich, daß eine schon durch richterlichen Akt vergebene und getilgte Sünde noch einmal durch einen richterlichen Akt verziehen und getilgt wird" (Pinsk, Liturgisches Leben, 1935, 9).

Die Bedenken gegenüber der Beicht der läßlichen Sünden, insbesondere die häufige Beicht sind für manche so schwerwiegend, daß sie, trotzdem sie es mit dem religiösen und sakramental-kirchlichen Leben sehr ernst nehmen, grundsätzlich bei ausschließlich läßlichen Sünden das Bußsakrament überhaupt nicht oder doch nur recht selten empfangen.

Andere betonen mit Recht, daß die Sünde und Buße des Getauften eine Angelegenheit des Ganzen, der Kirche, der Pfarrei ist, so sehr sie andererseits im Einzelnen verwurzelt ist. Heute sei die Buße einem Verlangen des Menschen nach Versicherung vor Gott anheimgefallen und sei oft nichts anderes als eine psycho-analytische Heilmethode, auf jeden Fall ganz und gar individualistisch, ohne die Bezugnahme auf die Gemeinschaft. Bei denen, welche die häufige Beicht pflegen, vermisse man sehr oft die Übernahme von Bußwerken für die anderen, die Sorge für die Brüder. Man meint also, das Sündenbekenntnis müsse organischer in das Leben der Einzelnen und der Gemeinschaft eingebaut werden, d. i. es müsse in die großen Bußzeiten der Kirche aufgenommen werden: Advent, Fastenzeit, Quatember.

Eine ganz praktische Schwierigkeit empfinden übrigens alle, die ernstlich sich um das religiöse Innenleben bemühen und die häufig das Bußsakrament empfangen. Je näher sie zu Gott kommen, um so reiner werden sie, um so seltener werden die täglichen Sünden und Fehler. Vorsätzliche läßliche Sünden werden sie im allgemeinen überhaupt nicht mehr begehen. Was sie der Absolution des Priesters unterbreiten, werden vielfach mehr oder weniger *peccata semideliberata* und *peccata subreptionis* sein. Schwachheitssünden im weiteren und engeren Sinne. Will man den Rat geben, früher gebeichtete und bereits vergebene Sünden in die Reue und das Bekenntnis aufzunehmen, so stehen wir wieder vor der bereits genannten Schwierigkeit: ob die Absolutionsworte nicht ihren Sinn verlieren.

4. Auch die Theologen der früheren Jahrhunderte haben sich mit der läßlichen Sünde und deren Tilgung befaßt. Man studiere nur die zusammenhängenden Darlegungen des hl. Thomas von Aquin, Summa theol. p. III q. 87. Um diese Fragen hatte sich bereits die Frühscholastik bemüht. Thomas zeigt wie keiner vor ihm die Wege zur Lösung der Schwierigkeiten. Die späteren Theologen und insbesondere die nach der Reformation und dem Konzil von Trient nahmen die Fragen über unsern Gegenstand nicht leicht. Sie fühlten kaum weniger als wir die Schwierigkeiten. Sie hatten aber ein so tiefes und geschlossenes theologisches Wissen und einen so tiefen und lebendigen Glauben, daß sie die Fragen weithin aufhellen und in die Gesamttheologie einbauen konnten.

I. Grundsätzliches.

Es handelt sich für uns darum, hier nur jene Fragen zu erörtern, die für die Lösung der gegen die häufige Beicht erhobenen Schwierigkeiten wichtig sind.

1. Das Bußsakrament ist, besonders im Unterschied vom Sakrament der heiligen Taufe, ein im höchsten Grade persönliches Sakrament, so sehr, daß die Akte des Pönitenten ein Wesensteil des Sakramentes sind: *quasi materia huius sacramenti* (Concil. Trid. sess. 14 cp. 3, Denz. 896). Damit ist gesagt, daß es zunächst nicht die Sünde selbst ist, die in das Bußsakrament und in das sakramentale Zeichen aufgenommen wird: aufgenommen wird die persönliche jetzige Stellungnahme des Sünders zu seiner sündhaften Tat, die innere Abkehr von der Sünde. Die Akte der Reue, des Vorsatzes, des Willens zum Bekenntnis und zur Sühneleistung werden im Empfang des Sakramentes aus dem rein Persönlichen herausgehoben und geheimnisvoll mit der Kraft des Sühnetodes Christi verbunden, durch den Er die Sünde gerichtet hat

2. Das Tridentinum bestimmt das Bußsakrament als jenes Sakrament, *quo lapsis post baptismum beneficium mortis Christi applicatur* (Denz. 894; vgl. S. Thom. Summa theol. p. III q. 84 a. 7; a. 10 ad 5). Es wird für die Vertiefung des Verständnisses der Beicht, vorzüglich der häufigen Beicht von Nutzen sein, wenn der Pönitent sich dessen bewußt bleibt, daß er im Empfang des Bußsakramentes am Todesgericht des Herrn über die Sünde teilnimmt, und wenn er entschlossen ist, das Gericht an sich selbst zu vollziehen und vollziehen zu lassen — in einem praktischen Mitsterben mit Christus, d. i. in einer dauernden Gesinnung und Haltung der Buße und Sühne. Diese greift auf die begangene

Sünde zurück und macht den Pönitenten bereit, die Mühen, Opfer, Verzichte und Leiden des Lebens starkmütig, im Geiste der Sühne auf sich zu nehmen.

3. Wollen wir zum richtigen Verständnis der Beicht der läßlichen Sünden vordringen, dann kommt sehr viel darauf an, was uns die läßliche Sünde ist, im Hinblick auf Gott, auf Christus, auf die Gemeinschaft der Kirche, auf uns selbst. Die läßliche Sünde, zunächst die freiwillige, mit Wissen und Willen vollzogene läßliche Sünde ist eine wahre Sünde. Weil Sünde, deshalb ist sie gegen das Gesetz, z. B. eine Lüge gegen das Gebot Du sollst nicht lügen. Sie ist aber nicht gegen die Substanz des Gesetzes (= nicht *contra legem)* in dem Sinne, daß, wer läßlich sündigt — obwohl er etwas tut, was verboten ist —, die Richtung auf Gott, das letzte Ziel, verlöre. Diesen Tatbestand meint Thomas, wenn er sagt, die läßliche Sünde sei nicht *contra,* sondern *praeter legem.* Wer läßlich sündigt, entbehrt der Vollkommenheit der Liebe, des *fervor caritatis* und stellt einen erkannten Willen Gottes hinter den eigenen Willen zurück. Es fehlt die gänzliche Hingabe an Gott. Wer läßlich sündigt, entzieht sich viele Gnaden; er wird von der Höhe der Liebe herabgezogen und auf einer niedereren Ebene festgehalten; er wird schwächer, zur Sünde geneigter. Und nicht nur er allein hat den Schaden: er schädigt zugleich das Ganze, die Kirche, die Pfarr- oder Klostergemeinde. Leider ist es so, daß viele den ganzen Ernst der läßlichen Sünde nicht erfassen. Dadurch bekommen sie notwendigerweise Schwierigkeiten mit der häufigen Beicht und mit den Anordnungen der heiligen Kirche (CIC. cn. 125; 595; 1367).

4. Zweck der häufigen Beicht ist zunächst die Tilgung der Sünde nach Schuld und Strafe. Sie verfolgt aber zugleich, gerade mit ihrer Häufigkeit, einen eminent positiven Zweck: die Festigung und Vertiefung des Lebens in der Gemeinschaft mit Christus und Seiner Kirche, die Festigung und Verlebendigung des Willens in seinem Ringen um die christliche Heiligkeit und um die Herrschaft des Geistes über die Mächte des niederen, des alten Menschen. Durch die im Sakrament wirksame Kraft Christi wird die Seele von der aus der Sünde stammenden Schwerfälligkeit und Müdigkeit für das, was Gottes ist, befreit. Sie wird frischer, freier; der *fervor caritatis* erfaßt sie, und dies in einem Maße, wie es außerhalb des Sakramentes normalerweise nicht der Fall ist.

Dazu kommt die psychologische Seite: weil in diesem Sakrament die Akte des Pönitenten zum Wesen des Sakramentes gehören, wird man die Bußakte sorgfältiger gestalten, als wenn man ähnliche Akte ganz privatim und ohne Beziehung auf das Sakrament vollzieht. Je tiefer und vollkommener aber die Akte der Buße sind, um so wirksamer ist die Lösung von der Sünde und die Festigung des Willens im Guten.

Ein weiterer Zweck der häufigen Beicht ist die Sakramentsgnade. Die heiligmachende Gnade wird vermehrt, und zwar in der Eigenschaft als *gratia remissiva peccati* mit der spezifischen Kraft, die durch die läßliche Sünde bewirkte Erschlaffung, das Defizit von Kraft, Mut und Schwung zu beheben und die Seele zu stärken; insbesondere umschließt sie die Kraft, auch die Hindernisse wegzunehmen, die der Gnade und ihrer Entfaltung und Auswirkung entgegenstehen. Gerade hier zeigt sich die Bedeutung der häufigen Beicht (vgl. Thomas v. Aquin, De Verit. q. 8 a. 6; Lallemant, La doctrine spirituelle IV cp. 3, zitiert bei Garrigou-Lagrange, Vollkommenheit 271).

Ein besonderer Zweck der häufigen Beicht liegt darin, daß die läßliche Sünde dem Priester, d. i. dem Vertreter der Kirche gebeichtet wird. Die läßliche Sünde ist nämlich immer eine Schädigung des Ganzen, ein „Fleck und eine Runzel" der Braut Christi. Diese Schädigung der Gemeinschaft, diese Lieblosigkeit gegen die Gemeinschaft der sichtbaren Kirche kann nicht sinnvoller und eindrucksvoller gesühnt werden als dadurch, daß die Sünde vor dem Priester als dem Vertreter der Gemeinschaft der Kirche, also vor der Kirche bekannt, vom Priester vergeben und durch die von ihm auferlegte Buße gesühnt wird. Unter diesem Gesichtspunkte ist die häufige Beicht von einer ganz besonderen Bedeutung, sakramentale Nächstenliebe, ein eindrucksvolles Bekenntnis zur Kirche, um ihr Ersatz zu leisten für den Schaden, den man ihr zugefügt hat, wirksam *ex opere operato.*

Als Zweck der häufigen Beicht wird vielfach die Seelenführung genannt. Tatsache ist, daß die Seelenführung für den, der nach der christlichen Vollkommenheit strebt, höchst wünschenswert und nützlich, wenn nicht oft sogar moralisch notwendig ist. Heute suchen die meisten die Seelenführung bei dem Beichtvater, der in der Spendung des Bußsakramentes zugleich *iudex, medicus et doctor* ist. Es wäre aber ein Mißverständnis, wollte man meinen, jede Seelenführung sei wesentlich an das Bußsakrament geknüpft; oder wollte man die häufige Beicht so sehr mit der Seelenführung in Verbindung bringen, daß man die sakramentale Seite der Beicht verkennt und übersieht und den seelenärztlichen Nutzen schlechthin an die erste Stelle setzt, wie es allzu häufig geschieht.

5. Die Sünde, die Todsünde und läßliche Sünde kann nur dann von Gott nachgelassen werden, wenn der Mensch sich mit seinem Willen von der Sünde gelöst und abgewandt

hat, durch einen Akt sei es der Reue, sei es der *caritas*, der ja immer eine Verabscheuung der Sünde in sich schließt. Die Verzeihung der läßlichen Sünde nach Schuld und Strafe kann auf verschiedene Weise erfolgen: außersakramental (Akte der Reue, der Liebe, bestimmte Gebete, richtiger Gebrauch der Sakramentalien) und sakramental. Alle sieben Sakramente der Kirche bewirken den Nachlaß der läßlichen Sünden, und dies *ex opere operato* (vgl. Thomas, Summa theol. p. III q. 87 a. 3).

Die Frage ist, wie bewirken die Sakramente, auch das Bußsakrament, den Nachlaß der läßlichen Sünde? Der Nachlaß der Sünde wird immer durch das Positive der Gnadenspendung bewirkt, sowohl bei der Todsünde wie bei der läßlichen Sünde. Im letzteren Fall bewirkt das Sakrament *ex opere operato* zunächst das Positive, die Festigung des bereits vorhandenen göttlichen Lebens, die Vertiefung der schon bestehenden Christusgemeinschaft, die Vermehrung der heiligmachenden Gnade. Mit der Vermehrung der heiligmachenden Gnade wird zugleich der Akt der Reue bezw. der Liebe, d. i. der *fervor caritatis* gewirkt. Der *fervor caritatis* seinerseits ist wieder die Formalursache der Aufhebung der läßlichen Sünde, die ja als *macula* der Seele nichts anderes ist als der Mangel dieses *fervor caritatis*. Dieser Akt ist zugleich *opus operatum* und *opus operantis*, gewirkt von der Kraft des Sakramentes durch eine Beistandsgnade, die außerhalb des Sakramentes nicht gegeben wird. Das Sakrament der Buße erhebt die innere Abkehr des Pönitenten von seiner Verfehlung zu gnadenvoller Rückkehr zu Gott in Form nicht des neuen Lebens, wie bei dem Nachlaß der Todsünde, sondern der Festigung und Vertiefung des Gnadenlebens im Menschen, der Gemeinschaft mit Christus und Gott.

Wie aber, wenn es sich um die Beicht solcher Sünden handelt, die bereits gebeichtet und sakramental nachgelassen sind? Kann eine durch einen richterlichen Akt bereits vergebene Sünde noch einmal durch einen richterlichen Akt vergeben und getilgt werden? Haben dann die Worte der Lossprechung im Munde des Priesters überhaupt noch einen Sinn? — Ja. Die Sünde selbst wird ja nicht in das Sakrament aufgenommen. Sie ist *materia detestanda et destruenda* (S. Thomas). Was in das Sakrament aufgenommen wird, das sind die Akte der Reue, des Vorsatzes, des Willens zum Bekenntnis und zur Sühne *(materia proxima)*. Nun aber bleibt die einmal begangene Sünde als geschichtliche Tat bestehen, auch wenn die Sünde schon vergeben ist. Ebenso ist es möglich, daß der Mensch auch lange Zeit, nachdem er die Verzeihung seiner Sünde erhalten hat, sich immer wieder innerlich von ihr abwendet, mit dem Willen, sie zu meiden, sich zu bessern und für die Sünde Buße zu tun und Sühne zu leisten. Ist diese innere Haltung der Seele gegeben, dann besteht doch keine Unmöglichkeit mehr, daß sie durch die Kraft Christi, die im Bußsakrament wirksam ist, zu gnadenvoller Hinkehr zu Gott erhoben wird, in der Form der Festigung, Vertiefung des übernatürlichen Lebens, der Vermehrung der Gnade.

Die Absolutionsworte: „Ich spreche dich von deinen Sünden los“ werden auch in diesem Fall nicht sinn-los. Wir stehen hier vor der Frage nach der Wirksamkeit der Sakramente der Toten überhaupt, Taufe und Buße, für den Fall, daß (außersakramental, *ex opere operantis*, oder sakramental, *ex opere operato)* die Erbsünde oder die persönliche Sünde, Todsünde oder läßliche Sünde, bereits hinweggenommen ist. An diesen Schwierigkeiten scheiterten die Theologen der Frühscholastik, wie Hugo und Richard von St. Viktor, selbst der *Magister* Petrus Lombardus. Erst Thomas von Aquin brachte die Lösung. Die nachtridentinischen Theologen schließen sich ihm fast einmütig an. Wir bieten hier die klassische Formulierung der Salmantizenser (Cursus theol. de poenitentia disp. 3 n. 95). Sie schreiben: *Adhuc in illo casu (quod nihil supersit remittendum accedenti ad sacramentum) effectus absolutionis est remissio peccati, non quidem actualis et exercita, sed aptitudinalis et in radice, quatenus videlicet media praedicta absolutione augetur gratia remissiva peccati. Quod quidem peccatum excluderet, si in subiecto inveniret. Illud enim de facto non excludere, non provenit nec ex defectu gratiae aut illius inclinationis, nec similiter ex defectu sacramenti, quippe tam istud quam illae tendunt in remissionem peccati, quantum est de se.* Mit Recht betonen die Salmantizenser, daß die dem Bußsakrament eigentümliche Gnade eine *gratia medicinalis* ist. *Nequit vero medicina intelligi absque ordine ad morbum, in cuius medelam instituta est, nec consequenter gratia aliqua medio hoc sacramento communicata, cui non competat esse remissivam peccati, sicut non est dabilis gratia baptismi, in qua non vis expulsiva peccati originalis* (l. c.). Das ist nun einmal die wesentliche innere Struktur der beiden Sakramente der Toten, der Taufe und der Buße: *Gratia utriusque sacramenti ita est illorum effectus, ut in esse termini semper importet esse remissivam et destructivam peccati, quamvis aliquando, quia non invenit, nec remittat nec destruat* (l. c.). Zur weiteren Erklärung fügen sie hinzu, daß der Nachlaß der Sünde „die Frucht der Gnade ist, durch die (als durch die Formalursache) die Schuld vergeben wird“. In dieser Gnade ist die *vis expulsiva peccati* wesenhaft, notwendigerweise und immer enthalten. Die wirkliche und tatsächliche *expulsio peccati* gehört nicht mehr zum innersten Wesen dieser Gnade. So erklärt es sich,

et quod de facto non remittatur peccatum, quia non est, et quod ipsa gratia ut remissiva est, vel quantum est ex se remittens, sit effectus absolutionis (l. c.).

Also auch in dem Falle, wo bereits gebeichtete und verziehene Todsünden und läßliche Sünden wieder gebeichtet oder „eingeschlossen" werden, bringt das Sakrament die ihm wesentliche und eigentümliche Wirkung hervor, die *gratia remissiva peccati:* sie vermehrt die heiligmachende Gnade, die als Frucht des Bußsakramentes aus ihrer inneren Struktur und ihrem innersten Wesen heraus die Sünde tilgt, falls eine solche vorhanden ist. Die im Bußsakrament gewirkte Gnade ist nicht zu denken ohne ihre Hinordnung auf die Sünde, die sie von der Seele wegnimmt, falls sie auf den Sündenzustand trifft. Deshalb haben die Worte: „Ich spreche dich von deinen Sünden los" auch dann ihren wahren Sinn, wenn sie nur die Gnade hervorbringen können, weil keine noch zu vergebende Sünde vorliegt.

Übrigens liegt dieselbe Schwierigkeit vor im Fall der Taufe eines Erwachsenen, der sich gut auf die hl. Taufe vorbereitet hat, ja in jedem Fall, wo ein Todsünder mit vollkommener Reue zum Sakrament der Buße kommt. Soll da die Absolutionsformel nur eine Erklärung sein, die Sünden seien vergeben?

Wie die Kirche über die Beicht bereits gebeichteter und nachgelassener Sünden denkt, erhellt aus CIC. cn. 902: diese Sünden sind *materia sufficiens* des Bußsakramentes. Benedikt XI. erklärte es am 17. Febr. 1304 in der Constitutio *Inter cunctas* für *salubre, iterum eadem peccata confiteri propter erubescentiam quae magna paenitentiae est pars* (Denz. 470).

6. Der Eigenwert der häufigen Beicht. Einmal wirkt sie die Vergebung der Sünde und die Vermehrung der heiligmachenden Gnade *ex opere operato,* kraft des unfehlbaren Wirkens Christi. Sodann ist es dem Bußsakrament gegenüber den andern Sakramenten eigen, daß es aus seiner innersten Sinnrichtung geradewegs auf die Tilgung der (nach der Taufe begangenen) Sünden ausgeht, und zwar kraft eines richterlichen Spruches. Wohl hat das Bußsakrament mit den übrigen Sakramenten das gemeinsam, daß uns in ihm „die Wohltat des Todes Christi zugewandt wird" (Konzil von Trient sess. 14 cp. 1, Denz. 894). Aber dies geschieht im Bußsakrament in anderer Weise als in der Taufe (Röm 6, 4) oder in der hl. Firmung (Angleichung an Christi Leiden durch das Ja zu dem uns in der Firmung aufgegebenen Kampf für Christus und seine Sache) oder in der hl. Eucharistie (Weihe und Verpflichtung auf die beständige Offenbarung des Todes und der Auferstehung des Herrn). Im Bußsakrament wirkt sich die Teilnahme am Leiden und Tod Christi viel wirksamer aus: es wird das Persönlichste gefordert, und dies nicht bloß als vorbereitender Akt, sondern so, daß die persönlichen Akte der Reue usw. die *quasi-materia* des Bußsakramentes und zusammen mit den Lossprechungsworten des Priesters die Wirkursache der Gnade und der Sündenvergebung sind, mit der besonderen Wirkung einer dauernden Bußgesinnung. Nicht darin liegt der Eigenwert des Bußsakramentes, daß in ihm die läßliche Sünde überhaupt nachgelassen wird, sondern darin, daß sie im Bußsakrament gerade auf diese Weise und mit dieser bestimmten Wirkung nachgelassen wird, und zwar *ex opere operato,* in der Kraft Christi.

Der Eigenwert der Beicht gegenüber den übrigen Sakramenten enthüllt sich auch darin, daß wir in diesem Sakrament die Sünde dem Bußgericht der Kirche unterwerfen. Durch die Unterwerfung unter das Bußgericht der Kirche leisten wir ihr Sühne und vereinigen wir uns wieder enger mit ihr, versöhnen uns mit ihr und gehen wieder in den Frieden mit ihr ein, um mit neuem Eifer an ihr mitzubauen. In dieser Aussöhnung mit der Kirche, in diesem Frieden mit der Kirche sehen heute die Theologen vielfach *res et sacramentum* des Bußsakramentes (vgl. Graber, Christus in seinen Sakramenten 127).

Soll also die häufige hl. Kommunion die häufige Beicht ersetzen können oder ersetzen? Die häufige Beicht darf nie bloßer Akt der Vorbereitung auf die hl. Kommunion sein. Andererseits betont man mit Recht die Bedeutung des eucharistischen Opfers und Opfermahles für die Tilgung der läßlichen Sünde. Indes mit der Häufigkeit der Mitfeier des hl. Opfers und des Empfangs der hl. Kommunion ist es in Wahrheit nicht getan. Es kommt auf die innere Verfassung dessen an, der die hl. Eucharistie mitfeiert und empfängt. Die häufige Mitfeier der hl. Eucharistie, der häufige Empfang der hl. Kommunion fordert eine Reinheit, Loslösung, Hingabe an Gott, einen Hochstand des inneren Menschen, der geradezu nach der häufigen Beicht ruft. „Der Mensch prüfe sich selbst" (1 Kor 11, 28). Ist die häufige Beicht nicht in besonderer Weise dazu berufen und gefordert? Gilt nicht auch hier das Grundgesetz des Evangeliums: *Qui se humiliat exaltabitur?* In der Eucharistie erleben wir unsere mystische Einigung mit Gott, in der häufigen Beicht unsere Sündhaftigkeit, Unwürdigkeit vor Gott, vor der Kirche, vor uns selbst: Erhöhung und Erniedrigung. Beides tut uns not. Also nicht ein Entweder - Oder, sondern ein Sowohl - Als auch. Die tägliche Opferfeier und die häufige Beicht; diese als ein hervorragendes Mittel, jene Seelenhaltung mitzuformen und mitzuvertiefen, die für den fruchtbaren Empfang der hl. Eucharistie vorausgesetzt und verlangt ist. Dies dürfte wohl auch die Auffassung der hl. Kirche sein (CIC. cn. 595; 1367).

II. Winke für die praktische Gestaltung der häufigen Beicht.

1. Wie mir scheint, muß man zwei Kategorien von solchen unterscheiden, die häufig beichten:

Viele von denen, die die häufige Beicht machen, stehen mitten im Leben drin, auf dem Büro, in der Fabrik, in der Familie, im Beruf, im Betrieb mit seiner Unruhe und seinem Lärm. Sie geben sich redlich Mühe, rein zu sein und ein wirklich gottgefälliges Leben zu führen. Sie sind dauernd im Stande der heiligmachenden Gnade, fallen aber immer wieder in kleinere Fehler aller Art. Sie gehen alle Woche, sicher alle Monate zur hl. Beicht, bereuen ihre Fehler ernstlich und klagen sich derselben nach bestem Können an. Wollen wir etwa sagen, daß eine solche häufige Beicht für sie kein Segen sei? Wollen wir sie ob der Art, wie sie ihre Beicht machen, beunruhigen? Mir scheint, wir sollen ihnen helfen, daß sie einen guten, praktischen Vorsatz machen, daß sie den Mut bewahren und trotz allen Versagens weiterringen und so nach und nach vorankommen.

Dasselbe dürfte normalerweise auch für die Jahre des Ordenslebens gelten, solange gröbere Verstöße und Verfehlungen vorkommen. In diesen Jahren wird es zu empfehlen sein, daß die hl. Beicht mit der Betrachtung und der allgemeinen und besonderen Gewissenserforschung in innere Verbindung gebracht wird.

Nach und nach geht aber normalerweise auf dem ganzen Gebiet des inneren Lebens ein stetiger Vereinfachungsprozeß vor sich. Diesem unterliegt die Betrachtung ebenso wie die allgemeine und besondere Gewissenserforschung sowie das gesamte Tugendstreben und Gebetsleben. Ihm ist naturgemäß auch der Empfang des Bußsakramentes unterworfen. Mit dem Voranschreiten auf den Wegen Gottes treten auch die bewußten, sog. vorsätzlichen läßlichen Sünden zurück und bleiben im allgemeinen fast nur mehr die sog. Schwachheitssünden. Hier beginnen die praktischen Schwierigkeiten, die um so größer werden, je mehr die Seele an Reinheit zunimmt und Gott nahe kommt. Für solche Seelen in der Welt und im Ordensstand gelten vornehmlich die Winke, die wir hier geben.

2. Soll die häufige Beicht nicht nur würdig und gut, sondern positiv aufbauend und fruchtbar sein und die ihr eigene Zukunfts- und Aufbauarbeit wirklich leisten, dann ist von dem Grundsatz auszugehen: Man beichtet nur jene Sünden, gegen die man zielbewußt zu arbeiten entschlossen ist. Damit tritt in den Mittelpunkt der häufigen Beicht der Vorsatz. Er muß, wo es sich ausschließlich um läßliche Sünden handelt, nicht allgemein sein, d. i. er muß nicht den Willen ausdrücken, alle und jede läßliche Sünde zu vermeiden. Es genügt der Vorsatz, diese oder jene bestimmte läßliche Sünde zu meiden. Es genügt auch der Vorsatz, sein Leben zu bessern, die Zahl der läßlichen Sünden zu mindern, der läßlichen Sünde gegenüber wachsamer, energischer zu sein (allgemeiner Vorsatz). Handelt es sich aber darum, die häufige Beicht wahrhaft fruchtbar und wirksam zu gestalten, dann ist es wichtig, daß wir einen eindeutig bestimmten, klar unterschiedenen, ganz konkreten „besonderen" Vorsatz herausarbeiten.

Dieser besondere Vorsatz kann sich beziehen auf den bestimmten Fehler, den man begangen hat oder der einem mehr zu schaffen macht (Charakterfehler, verkehrte Gewohnheiten, Anhänglichkeiten, bestimmte Schwächen, Gelegenheiten); ebenso aber auch auf dieses oder jenes bestimmte Mittel zur Überwindung eines Fehlers oder zum Aufbau des inneren Lebens, zur Erlangung dieser oder jener Gnade, Tugend.

Auf die richtige Gestaltung des Vorsatzes kommt in der häufigen Beicht sehr viel an: unter seinem Einfluß steht die sog. Gewissenserforschung und die Reue, die sich gegenüber dem Gegenstand des Vorsatzes besonders zu betätigen hat. Durch den besonderen Vorsatz bekommt die ganze Innenarbeit Ziel und Richtung, Ordnung und Beständigkeit.

Dieser besondere Vorsatz kann wochen- und monatelang beibehalten und vertieft werden. Wenn wir an einem Punkte des geistlichen Lebens zielbewußt arbeiten und vorankommen, so wächst normalerweise ja das gesamte innere Leben mit.

Natürlich ist es auch Sache des Beichtvaters, den Pönitenten in der Wahl und Gestaltung des besonderen Vorsatzes zu leiten und ihm an die Hand zu gehen.

3. Der Vorsatz entspringt der Reue, d. i. dem Schmerz der Seele darüber, daß wir mit der (läßlichen) Sünde Gott, Christus und der hl. Kirche ein Unrecht zugefügt und uns selbst und anderen seelisch geschadet haben.

Daß die einmal begangene Sünde immer wieder bereut werden kann, versteht sich von selbst. Ja in einem bestimmten Sinn ist es Pflicht, sie immer zu bereuen. *Semper enim debet homini displicere quod peccavit* (S. Thom., Summa theol. p. III q. 84 a. 8 c.). Diese für das Innenleben so wichtige Haltung der Zerknirschung, der Gesinnung einer zur guten religiösen Gewohnheit gewordenen Reue, kann und soll gerade durch die häufige Beicht geschaffen und vertieft werden.

Die Reue über die läßlichen Sünden braucht in der häufigen Beicht nicht allgemein zu sein. Im Gegenteil wird es zu empfehlen sein, daß einer zunächst jene bestimmten Sünden, die er bekennen will, mit besonderem Nachdruck bereut. Freilich so, daß diese besondere Reue in eine tiefgehende Reue über alle Sünden des ganzen Lebens eingebaut wird. Die

Ausbildung der besonderen und zugleich allgemeinen Reue wird der Verlebendigung und Vertiefung der häufigen Beicht dienen und ein vorzügliches Mittel sein, die häufige Beicht vor Mechanisierung zu schützen.

Das Bußsakrament ist das persönlichste der Sakramente, auch in dem Sinn, daß im Empfang dieses Sakramentes die persönliche Bewertung der Sünden und Fehler eine entscheidende Rolle spielt. Das hat zur Folge, daß sich die Wirkung des Bußsakramentes in bezug auf ausschließlich läßliche Sünden in hohem Maße nach dem Grad der jeweiligen subjektiven Verbundenheit mit Christus richtet, nach dem Maß des Glaubensgeistes, der Liebe. Sie läßt also eine Fülle von Möglichkeiten offen. Ein eifriger Christ wird mit dem steten Aufstieg zur Höhe auch immer mehr Einsicht in die geheimen Fehler und verborgenen Triebkräfte seines verdorbenen, wandelbaren Herzens erlangen. Sollen denn gerade die reinsten, gottverbundensten, heiligsten Seelen sich unisono täuschen, und sollten sie unisono „übertreiben", wo sie bei ihren Fehlern sich als die größten Sünder ansehen? Nein. Sie haben das Wort der Schrift verstanden: „Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, so täuschen wir uns selbst" (1 Jo 1, 8). Sie haben ein tiefes Verständnis für Gottes Heiligkeit und ihre eigene Unwürdigkeit; sie haben ein zartes Gefühl für die leiseste Abweichung vom heiligen Willen und von dem leisesten Wunsche Gottes und von dem, was sie ihm schulden; sie haben insbesondere ein Empfinden dafür, wie sie andere durch eines ihrer Worte oder durch ihr Tun seelisch geschädigt haben, wie unermeßlich weit das Feld der Unterlassungssünden ist. Sie wissen, was es bedeutet, eine Gnade zu mißbrauchen: hätten sie sie ausgenützt, dann hätte die ganze Kirche, hätten viele Seelen davon Gewinn gehabt. Es ist etwas unendlich Wertvolles um das zarte Gewissen einer heiligen Seele. Auf diesem Boden wird eine Reue gedeihen, eine Reuegesinnung, die den häufigen Empfang des Bußsakramentes zum Bedürfnis und zum Segen macht.

4. Man beichtet jene Sünden und Fehler, gegen die man zielbewußt und ernstlich zu arbeiten entschlossen ist. Aus diesem Grunde ergibt sich naturgemäß die Folgerung, daß man in der häufigen Beicht grundsätzlich nicht alle und jede Verfehlung, die uns etwa unterlaufen ist, beichtet, sondern nur diejenigen, gegen die der Vorsatz gerichtet ist. Vorsatz und Anklage laufen grundsätzlich parallel. Für beide gilt: *Non multa sed multum.* Auch hier: *Divide et impera!* Aus der Zahl der täglichen Fehler werden einzelne Fehler mehr hervortreten, hartnäckiger sich behaupten wollen, mehr bewußt geschehen. Man wählt einen oder noch einen Fehler aus, insbesondere einen solchen, der den Nächsten aufregt oder ihm nahegeht, der aus einer besonderen verkehrten Angewöhnung oder aus einer mehr hervortretenden Neigung oder Leidenschaft hervorgeht. Diese Form der Beicht, d. i. die sog. beschränkte Beicht ist insbesondere jenen zu empfehlen, die da und dort noch bewußt läßlich sündigen; die Gewohnheitsfehlern ernsterer Art unterworfen sind, z. B. gegen die Wahrhaftigkeit, Nächstenliebe, Pünktlichkeit; die anfangen, da und dort ungenau und nachlässig zu werden. Mit dieser sog. beschränkten Anklage verbindet man in jeder Beicht, gestützt auf die vorangehende allgemeine Reue, die allgemeine, alle Verfehlungen des vergangenen Lebens umfassende Anklage: „Ich klage mich über alle Sünden meines ganzen Lebens an." Es sei noch bemerkt, daß keine Pflicht besteht, die läßlichen Sünden nach Zahl oder näheren Umständen anzugeben. Im Interesse der Seelenführung wird es aber von Nutzen sein, wenigstens dann und wann auf bestimmte Verfehlungen näher einzugehen.

Übrigens wird ein ernst strebender Christ, der ein wenig weiß, was es um Gott und um die Reinheit vor Gott, was es um das Gebot Gottes und um die Unzulänglichkeit der Menschen ist, selbst wenn er reiche Gnaden hat, — wird ein ernst strebender Christ sich je in die Notwendigkeit versetzt sehen, nur bereits gebeichtete Sünden zu beichten? Ich glaube nicht!

Es sei übrigens noch einmal auf den soziologischen Charakter der Sünde, auch der läßlichen Sünde des Getauften hingewiesen. Mit der läßlichen Sünde hat er sich an der Gemeinschaft der Kirche vergangen und sich in etwa von ihr abgewandt. Diese Tat ruft nach Sühne und nach einer um so engeren Wiedervereinigung mit der Kirche. Wo also die läßliche Sünde auf außersakramentalem Wege oder mittels der anderen Sakramente bereits vergeben ist, ist es trotzdem sehr sinnvoll, sie dem Bußgericht der Kirche zu unterbreiten.

5. Damit ist bereits das Wesentliche über die Gewissenserforschung gesagt. Sie ist in der häufigen Beicht durch den Vorsatz bzw. durch die sog. beschränkte Anklage bestimmt. Sie geht grundsätzlich nicht auf alle Fehler, die etwa seit der letzten heiligen Beicht vorgekommen sind, sondern nur auf einen oder ganz wenige bestimmte, für den Pönitenten besonders wichtige Vorkommnisse oder Sünden bzw. deren Ursachen und Ursprünge. Deshalb bedarf es bei der häufigen hl. Beicht keiner eingehenden Gewissenserforschung, etwa nach den zehn Geboten Gottes usw. oder nach dem Beichtspiegel. Ja

eine solche Gewissenserforschung würde dem Sinn der häufigen Beicht weniger entsprechen und die Fruchtbarkeit dieser Beicht beeinträchtigen. Eine eingehendere Erforschung über die einzelnen Sünden und Fehler erfolgt außerhalb der hl. Beicht in der täglichen allgemeinen Gewissenserforschung und bei der monatlichen Einkehr, wo wir uns über den Stand unseres inneren Menschen Rechenschaft geben.

6. Zur Beicht gehört die Buße, die sakramentale Genugtuung, d. i. die Abbüßung der durch die Sünde verdienten zeitlichen Sündenstrafen mittels der vom Beichtvater auferlegten Bußwerke. Sie wird oft stiefmütterlich behandelt, als wäre sie fast bedeutungslos. Bei der häufigen Beicht wird es sich nicht darum handeln, daß zur Vertiefung dieser Buße besonders schwere Bußwerke auferlegt werden. Die echte Vertiefung muß von einer anderen Seite her kommen, von der Person des Beichtenden selbst. Auch hier wirkt sich das Bußsakrament als das persönlichste der Sakramente aus. Soll die vom Beichtvater aufgegebene Buße sinnvoll und fruchtbar sein und in Wahrheit in einen richtigen Empfang des Bußsakramentes hinein passen und organisch mit dem Ganzen verwachsen sein, so muß sie an einen echten, lebendigen Willen zur Buße und Sühne, an eine lebendige Bußgesinnung angeschlossen sein. Diese Bußgesinnung ist die naturgemäße Haltung des Christen, der gesündigt hat und einigermaßen weiß, was es um die Sünde ist. Die Bußgesinnung umschließt ein Mehrfaches: 1) das bleibende, lebendige Mißfallen an der einmal begangenen Sünde; 2) den Willen, nie etwas zu tun, was der Bußgesinnung entgegen ist; 3) die Bereitschaft, die Folgen der Sünden, die vielen körperlichen und seelischen Leiden aller Art und woher immer sie kommen, willig anzunehmen, um für die Sünden genugzutun; 4) den Willen, sich auch freiwillig, spontan, zur Sühne für die Sünden, bestimmte Genugtuungswerke aufzulegen, je nach den Verhältnissen und Gelegenheiten. Wo diese Bußgesinnung im Menschen lebendig ist, da wird die Ausführung der vom Priester auferlegten „Buße" sinnvoll und fruchtbar. Auf Grund der Bußgesinnung wird der Empfang des Bußsakramentes über den Charakter eines rasch vorübergehenden religiösen Einzelaktes, einer religiösen „Übung" hinausgehoben. Der Empfang des Bußsakramentes führt, je häufiger er wiederholt wird, um so mehr zu einer das ganze Leben befruchtenden Buße. Gerade darin kommt wieder der besondere Wert der häufigen Beicht zum Vorschein. Wenn es wahr ist, was P. Meschler (Exerzitien I, 150) schreibt: „Ohne angemessene Bußübungen wird man kaum ein wahrhaft geistlicher Mann", dann verstehen wir erst die weittragende Bedeutung der guten häufigen Beicht, die ohne den starken Willen zur Buße, ohne lebendige Bußgesinnung nicht denkbar ist. Ja gerade darin wird sich die Frucht der häufigen Beicht zeigen müssen, daß sie den Bußgeist des Christen ständig nährt und vertieft und diesen so stark macht, die täglichen Mühen, Leiden und Entbehrungen auf sich zu nehmen, in allem treu und standhaft seine Pflichten zu erfüllen und in Wahrheit mit dem Herrn mitgekreuzigt zu werden und seinen Kelch mitzutrinken, in einem ganzen Ja zu allem Opfervollen, Harten und Bittern.

Und nicht bloß das! Der Christ steht in der Gemeinschaft der Kirche. Es ist ihm gegeben, auch für die Sünden der anderen Genugtuung zu leisten in stellvertretender Sühne. Darin bewährt sich der Eifer für Gottes Ehre, für Christus und sein Erlösungswerk; darin bewährt sich der Eifer für die Gemeinschaft, die Hingabe an die hl. Kirche. Wie fruchtbar kann und soll die hl. Beicht werden! Wenn nur auch vom Priester her das Verständnis für die hl. Beicht, für die Reue und Bußgesinnung gepflegt und vertieft wird!

7. Praktisch bestehen drei Wege, die häufige Beicht gut und fruchtbar zu machen. Entweder klagt man sich über alle oder doch die bedeutenderen Sünden und Verfehlungen an, die seit der letzten Beicht vorgekommen sind. So werden es viele Seelen halten und halten müssen, wie wir bereits oben bemerkt haben. Oder man geht von einer ganz bestimmten Sünde aus, die seit der letzten hl. Beicht geschehen ist, oder von einer besonderen inneren Schwierigkeit, von einem bestimmten Punkt des inneren Lebens, der für den Pönitenten wichtig ist, auch wenn seit der letzten Beicht keine Verfehlung auf diesem Gebiet vorgekommen ist.

Im ersten Fall gestaltet sich die Beicht also:

1. Ich habe lieblos geurteilt und geredet.
2. Ich habe in meinem bisherigen Leben mich sehr viel durch ähnliche lieblose Urteile in Gedanken oder in Worten versündigt und klage mich über alle Sünden meines ganzen Lebens an.
3. Ich schließe alle übrigen Sünden und Verfehlungen des ganzen Lebens ein.

Eine einfache und sehr fruchtbare Art, vorausgesetzt, daß man sich um eine ernste Reue der Sünden bemüht hat, die man an erster und zweiter Stelle gebeichtet hat. Aus der Reue erwächst der klare und bestimmte Vorsatz: ich arbeite daran, daß ich das lieblose Reden und Urteilen überwinde. Mittel: Jedes innere lieblose Urteil über den Nächsten in ein Segensgebet umsetzen, und Gebet um das Wachstum in der heiligen Liebe.

Im zweiten Fall gestaltet sich die Beicht etwa so:

1. Ich bin leicht erregt, ärgere mich schnell über die Vorkommnisse und die anderen, rede und kritisiere und lasse Abneigung und Mißgunst in mir aufkommen.

2. Ich klage mich an, daß ich auf diese Weise in meinem bisherigen Leben viel und oft gesündigt habe.

3. Ich schließe in diese hl. Beicht alle und jede Sünde des ganzen bisherigen Lebens ein.

Eine einfache und fruchtbare Art der häufigen Beicht. Sie setzt voraus, daß der Pönitent zielbewußt, längere Zeit hindurch einen bestimmten wichtigen Punkt des inneren Lebens im Auge hat und verfolgt. Entscheidend ist auch hier die Reue, die besondere und allgemeine. Diese Art der hl. Beicht macht es dem Beichtvater leicht, den Pönitenten individuell zu behandeln und dessen Mühen um die Überwindung bzw. richtige Behandlung dieser oder jener Schwäche, verkehrten Gewohnheit zu unterstützen.

8. Aus dem Gesagten ergibt sich: Wer die häufige Beicht gut und mit Nutzen machen will, ist genötigt, in seinem inneren Haushalt gute Ordnung zu haben. Er muß sich über die für ihn wesentlichen, wichtigen und entscheidenden Punkte, ebenso wie über die Bruchstellen klar sein und zielbewußt an sich arbeiten. Wird die häufige Beicht sinngemäß gemacht, dann wird sie ein hervorragendes Mittel zum Kampf gegen Sünden und Fehler, verkehrte Gewohnheiten und Neigungen; sie geht zielsicher auf die Wurzeln der Fehler, in die Tiefe. Sie entwickelt und fördert den Geist der Reue, Zerknirschung und Buße und bewahrt vor Verflachung und Stagnation. Sie wird ein vorzügliches Mittel zum positiven Aufbau und Weiterbau des religiösen Innenlebens, zum Hineinwachsen in Christus und seine Kirche. In der Tat sind nur diejenigen fähig, die häufige Beicht wahrhaft fruchtbar zu gestalten, die es mit dem inneren Leben und Streben ernst nehmen.

9. Es kommt bei der häufigen Beicht nicht zuletzt auf den Beichtvater an, darauf, wie er sie behandelt und wie er seine Pönitenten behandelt und erzieht. Es ist ja leider wahr, daß es nicht selten am Beichtvater fehlt, wenn die Pönitenten aus der häufigen Beicht kaum einen Nutzen ziehen und sie nach und nach mechanisieren. Die häufige Beicht ruft nach einem innerlichen, geistlichen, strebenden und in den Belangen des geistlichen Lebens und Strebens bewanderten Priester, dem jede Seele eine ganze Diözese ist, dem an jeder Seele und deren innerem Wachstum in Gott und Christus hinein alles gelegen ist; einem Priester, der seine eigene häufige Beicht mit Ernst und Eifer anstellt. Ihm wird die häufige hl. Beicht kaum zum Problem und zu einer drückenden Last werden: er wird in ihr ein Sakrament sehen, das ihm teuer und heilig ist und aus dem er für sich und die anderen reichsten Segen schöpft.

Theologie, Theologien und Glaubenssinn

Von Dr. M. Dominikus Koster

Seit 1938 verstummt die Rede über eine eigene „Verkündigungstheologie" nicht mehr. Das mit ihr gemeinte Anliegen ist noch keineswegs gelöst. Das wissen alle Fachleute. Nun wird diese bisher noch nicht gesicherte „Verkündigungstheologie" als sog. „Weltanschauungslehre" des Klerus ausgegeben, um neben ihr einer „Weltanschauungslehre" der Laien in der Gestalt einer neuen „Laientheologie" das Wort zu reden. Daher spricht man jetzt von „drei Formen der Theologie": von der Fach-, der Verkündigungs- und der Laientheologie. Man sieht das Heil der Zukunft in der „Verbindung und gegenseitigen Durchdringung" dieser drei Formen. Das ist in nüchternen Worten der Grundgedanke des Artikels von Aug. Zechmeister: „Drei Formen der Theologie" im Magazin für religiöse Bildung 106 (1943) 1—10.

Es mag auf den ersten Blick überraschen, daß diesem Artikel hier eine solch ausführliche Behandlung und Aufmerksamkeit geschenkt wird. Am Schluß wird man erkennen, daß er so recht die Gelegenheit bietet, der Eigenart und der Funktion des vielfach viel zu wenig beachteten ‚Glaubenssinnes' das Wort zu reden. Zechmeisters Artikel trägt ungewollt dazu bei, daß wir uns jener Gabe Gottes und ihrer Unersetzbarkeit durch bestgewollte menschliche Dinge mehr bewußt werden.

I.

Um Zechmeister im einzelnen richtig zu verstehen, ist vor allem sein rein hypothetisches Denken zu beachten: wenn es eine Theologie der Seelsorger gibt, warum soll es dann nicht auch eine der Laien geben? Diese wäre die „Laientheologie", jene die „Verkündigungstheologie". Der „Seelsorge" als Anliegen der „Verkündigungstheologie" würde die „Kultursorge" als Anliegen der „Laientheologie" entsprechen. Beide Theologien hätten zu gelten als „Weltanschauungslehren", die eine als solche des Klerus, die andere als solche der Laien (S. 7). Die Kirche gliedert sich in Klerus und Laien, warum sollte die Theologie dieser Gliederung sich nicht anpassen (S. 7)?

Man erkennt sofort, hier ist die reine Denkbarkeit am Werk. Zechmeister gibt tatsächlich als Tätigkeit seiner gedachten „Laientheologie" an die „Spekulation" über reine Denkbarkeiten des gesamten „Über- und Untermenschlichen" (S. 7). Selbst dort, wo er ihr als Gegenstand bestimmte Dinge der Fachtheologie zuweist, spricht er nur von „denken", nicht von „erkennen": „So wird z. B. eine Theologie der Ehe vom Weltchristen her gedacht (!) werden müssen, ebenso Begriffe des Urstandes, der Endzeit, Reich Gottes u. a." (S. 8). Dieses Denken und Spekulieren, das ihm vorschwebt, nennt er bald „theologische Weisheitslehre" (S. 6), oder „christliche Arkangnosis" (S. 6), oder „Theologie der Gnosis" (S. 6), die „ein esoterisches Denken (!) meint, für das sich erst das Organ bildet, wenn der Christ im Glauben den Kinderschuhen entwachsen und ein Mündiger geworden ist, der in die Tiefen der Erkenntnis eindringt und zu einer Gesamtschau der Mysterien kommt — Mysterium ist hier geradezu im antiken Sinne der Einweihung, der Mystagogie, zu verstehen" (S. 6). Der Laienchrist hat in der „Gnosis des Christentums" seinen eigenen Ausgangspunkt für dieses Denken (S. 8). Das Hilfsmittel der gnostischen Spekulation der Denkbarkeiten sind „irreale theologische Hypothesen" (S. 7).

Hieraus werden nun die Dinge verständlich, die Zechmeister seiner „Laientheologie" s o n s t noch zuweist: 1. die angebliche „Freiheit", „das nicht amtliche Gebundensein" an die Lehrvorschriften der Kirche (S. 4—6). Aber auch das Nichtgebundensein an den in den Glaubenszeugnissen „gegebenen" Glaubensgegenstand. Denn die Spekulation der „Laientheologie" „beschränkt sich nicht auf die Sphäre des . . . Gegebenen, wie das der aristotelisch-thomistische Denktypus in der Kirche tut" (S. 7). Daher meint Zechmeister mit dem Worte „Freiheit" auch die Nichtgebundenheit an die von der Kirche vorgeschriebene Theologie in can. 1366 § 2, die *ratio, doctrina et principia* des hl. Thomas. Vielmehr optiert seine „Theologie" frei für den Platonismus und Augustinismus (S. 7).

2. Zechmeister nennt als Eigenart seiner „Laientheologie", „immer wieder gegen das christliche ‚System' der Standestheologen, gegen die blassen Abstraktionen der Dogmatiker, Moralisten und Kanonisten aufzustehen. Darin liegt ihre kirchenvolkhafte und, wenn man will, laientheologische Note" (S. 7). Er ist sogar der Ansicht, daß im Grunde alle Kämpfe gegen die Scholastik, insonderheit gegen die thomistische Theologie, eigentlich bereits die Geschichte seiner „Laientheologie" ausmachen (S. 5). Sie ist so alt wie die Widerstände gegen die von der Kirche gebilligte und unterstützte Fachtheologie. Daher ist es auch nicht verwunderlich, daß diese „Laientheologie" mit vielen nicht ganz kirchlichen und sogar unkirchlichen und verurteilten oder mißbilligten Ansichten sympathisiert, insofern sie „aufstehen" gegen die Fachtheologie. Das unzweideutige Zeugnis bildet die Liste der Namen, die Zechmeister mehr oder weniger zu seinen Gunsten anführt: Koepgen, Schell, Baader, Günther, Chomjakow, Florenski, Berdjajew, Bulgakow, den Intermediarius und die Anonymi von ‚Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde' und von ‚Der Katholizismus der Zukunft', Eckhart, Böhme (S. 4—6).

3. Mit der angeblichen „Freiheit" und dem „Aufstand" gegen das System der Standestheologen verbindet sich bei Zechmeister ein ganz bestimmter Begriff der „Voraussetzungslosigkeit" seiner „Laientheologie". Sie sei nicht so an Herkömmliches gebunden, daß sie nicht „Kritik" daran üben dürfte und „Hypothesen" dagegen aufstellen müßte. Zwar ergäbe sich unter Umständen, daß sie ihre „Hypo-

thesen" als dem Glauben nicht entsprechend aufgeben und doch daran festhalten müßte, daß theologisch die in Frage kommende Sache nicht gelöst sei. Das zeigt am unverfänglichsten folgender Satz: „Ihr ist zur Aufgabe gemacht, immer wieder durch die geschichtlich gewordene Form in den innersten Bereich des christlichen Denkens (!) vorzustoßen" (S. 5).

Wie kommt Zechmeister zu dieser sonderbaren „Laientheologie"? Er ist der Ansicht, die kirchliche Verbindlichkeit der thomistischen Theologie bedeutet „die Vergesetzlichung einer e i n z i g e n Weise der Glaubensdarstellung unter manchen möglichen andern" (S. 5). Daher ist ihm jede „auflockernde" Kritik daran willkommen, woher sie kommt und unter welchem Vorwand sie erfolgt. Er ist der Meinung, die thomistische und jede scholastische und nicht scholastische Fachtheologie vermöge wegen der überlieferten festen wissenschaftlichen Formen nicht sich zu erneuern aus „der unformulierten und vielleicht unformulierbaren Ursubstanz des christlichen Glaubens" (S. 5) im Hinblick auf das Anliegen dieser Zeit. Deswegen findet auch die „Verkündigungstheologie" (S. 4) und die „gewandelte" Theologie[1] von Schmaus in ihrem Charakter als „Heilstheologie" wenig Gnade (S. 8). Beide leiden nach seiner Meinung noch zu sehr an überlieferter wissenschaftlicher schulmäßiger Begriffsüberlastung. Das eigentliche Anliegen der Zeit wäre eine einfache „ganz elementare Glaubenspredigt" „in neuen Ausdrucksformen des Glaubens" (S. 8). Für sie habe die Fachtheologie bisher nichts geleistet und könne es auch nicht, die „Verkündigungstheologie" Unzureichendes und die „gewandelte" Theologie von Schmaus Unzulängliches. „Und da erhebt sich nun die Frage, ob nicht die christliche Verkündigung heute bereits in eine Sackgasse geraten ist" (S. 8). Da sei es Pflicht der Laien, beizuspringen. Dafür zitiert er den Satz von Laros: „Das Zeugnis der Laien hat einen selbständigen Wert n e b e n dem des kirchlichen Lehramtes, nicht getrennt von ihm, sondern als Teil des lebendigen Ganzen, in dem der Geist Gottes wirkt, und wenn der eine Teil hier oder da versagt, dann tritt der andere mit seinem Zeugnis aus dem lebendigen Glauben ... für die Wahrheit ein" (Hochl. Nov. 1939). Und er meint, „die dritte Form der Theologie", seine „Laientheologie", würde „zu einer neuen christlichen Wesenssprache gelangen" (S. 8), wie sie die heutige Glaubensverkündigung benötige.

Zechmeister erhofft viel von seiner „Laientheologie". Das ist begreiflich, wenn die zwei andern „Formen" der Theologie, die Fach- und die Verkündigungstheologie, wirklich versagen. Das angepriesene Heilmittel leistet bekanntlich hier wie überall in der Erwartung alles. Zuerst gegenüber der „Verkündigungstheologie" „die Verflüssigung des Lehrgehaltes und seine wenigstens hypothetisch angenommene Neuprägung" (S. 9); des weitern „die Erneuerung der Glaubenswissenschaft von der Tiefe des christlichen Bewußtseins her" (S. 8) und die „endgültige Kritik und Ergänzung", die die Fachtheologie in Zechmeisters Augen heute nötig hat (S. 6); dazu muß sie allerdings deren „dogmatische und moralische Schemata weit hinter sich lassen" (S. 7). Dann soll sie auch zugleich „Weltanschauungslehre" für den Laien sein, die diesem das Laien-Welt-Bild schafft (S. 7). Diese „Laientheologie" ist fast ein Wunderding, nach den eigenen Stichworten Zechmeisters zu schließen: „Weisheitslehre", „Arkangnosis", „Weltanschauungslehre", „Kritik und Ergänzung", die alle angeblichen Mängel der Fachtheologie und bisherigen Verkündigungstheologie beseitigt und dazu das Mittel ist, der Glaubensverkündigung aus ihrer vermeintlichen Sackgasse herauszuhelfen.

Zechmeister ist allerdings ehrlich genug, seiner „Laientheologie" keine sonderliche „Beweisfähigkeit" zuzuschreiben. Der Mangel soll aber wettgemacht sein durch die große „Deutungskraft ihrer Hypothesen hinsichtlich der Gesamtwirklichkeit" (!) (S. 7). Hier erwartet man das Wort „Glaubenswirklichkeit". Auch daran hat er folgerichtig festgehalten, daß die Ergebnisse der „Laientheologie" immer nur hypothetisch sein würden.

---

[1] Der Ausdruck stammt von Schmaus selbst.

II.

Die gerechte Würdigung des Artikels von Zechmeister hat unbedingt zu unterscheiden zwischen den von ihm vorgebrachten Anliegen und der Art, wie er sie zu lösen glaubt. Richtig ist zweifellos, daß „zu den Urgründen des christlichen Glaubensgutes hinabzusteigen" ist (S. 3) und die Glaubensverkündigung in „einer ganz elementar gewordenen Glaubenspredigt" (S. 8) erfolgen muß. Richtig ist die Forderung guter Übersetzungen, der Pflege der sakralen Sprachen, in denen die Glaubenszeugnisse vorab an uns dringen. Der Wunsch einer sakralen deutschen Volkssprache ist ganz berechtigt (S. 9). Die Betonung der Glaubensweisheit (leider spricht Zechmeister immer von „Weisheitslehre") ist restlos anzuerkennen. Die warmen Worte zu der konkreten Daseinserkenntnis der Laien (S. 7), womit ja nur die christliche Klugheit gemeint sein kann, verdienen alle Beachtung. Doch sollen diese Anliegen vorerst zurückgestellt werden, da man der sehr begründeten Ansicht sein muß, daß sie auf einem viel einfacheren Wege gelöst werden müssen als dem einer „Laientheologie", die soviel Fragwürdiges an sich hat.

Die Art, wie Zechmeister durch seine „Laientheologie" diese Anliegen erledigen will, ist durch ihren apriorischen Intellektualismus, den sie doch zu überwinden vorgibt, ungeheuer belastet. Es ist wirklich nicht einzusehen, warum und wie eine „Theologie" hier helfen soll. Zechmeister will mit Recht darüber hinaus, steckt jedoch in dem Vorurteil, daß ein wissenschaftliches Verfahren (im weitesten Sinne des Wortes) Aufgaben lösen kann, die über- und vorwissenschaftlich sind. Die Spekulation, der er das Wort redet, dieses irreale, hypothetische Gebilde, das in bloßem Denken, nicht im Erkennen bestehen soll, ist doch nur ein idealistisch-gnostisches Wähnen, das sich in keiner Weise an das im Glauben Gegebene noch an die Lehrvorschriften der Kirche gebunden fühlt, sondern sie bloß zum Anlaß und Ausgangspunkt nimmt, subjektive Einfälle zu produzieren. Zechmeister scheint nicht zu wissen, wie sehr er damit dem Vatikanischen Konzil entgegensteht, das von der *rerum divinarum scientia* spricht (sess. 3, c. 4; Denz. 1799). Mit diesen *res divinae* sind in gar keiner Weise Denkbarkeiten, sondern realste Wirklichkeiten gemeint, nämlich der Dreieinige Gott und jene Dinge, die Gottes Heilsmacht bewirkt und Gottes Offenbarung kundgemacht hat. Dinge, nicht Denkbarkeiten sind der Gegenstand der Theologie. Wo sie fehlen, da ist keine Theologie. Weiter bemerkt das Konzil: „. . . die recht geleitete Vernunft erarbeitet, wenn sie vom Glaubenslicht erleuchtet ist, das Wissen von den göttlichen Dingen" (a. a. O.). Dieses Wissen ist jedoch keine „Gnosis" noch ein „esoterisches Denken", noch bildet sich sein Organ gelegentlich der „Zusammenschau der Mysterien" (S. 6), da das Konzil erklärt: „Die vom Glauben erleuchtete Vernunft erlangt zwar, wenn sie gründlich, gewissenhaft und besonnen sucht, mit Gottes Hilfe einiges Verständnis der Glaubensgeheimnisse, das in einzigartiger Weise fruchtbar ist. Sie erlangt es sowohl aus der Analogie des ihr auf natürliche Weise Erkennbaren (zu den Geheimnissen) als auch aus dem Zusammenhang der Geheimnisse untereinander und aus ihrem Zusammenhang mit dem Endziel des Menschen" (a. a. O.; Denz. 1796). Sämtliche hier aufgeführten Bedingungen für die fruchtbare Beschäftigung mit den Glaubensgeheimnissen läßt Zechmeisters „esoterisches Denken" unbeachtet. „Gründlich, gewissenhaft und besonnen" ist dieses Denken keineswegs, noch richtet es sich nach der angegebenen Analogie, dem Zusammenhang der Geheimnisse untereinander und ihrem Verhältnis zum Endziel des Menschen. So verfährt nach ihm „der aristotelisch-thomistische Denktypus in der Kirche". Mit dem Namen belegt er die Erkenntnisart der Kirche, um sie ablehnen zu können. Seine „Theologie" ist ja nicht „amtlich gebunden". Was es mit der vermeintlichen „Schau" der Mysterien auf sich hat, erklärt das Konzil dahin: „Niemals wird die Vernunft fähig werden, die Geheimnisse so zu durchdringen, wie sie jene Wahrheiten durchdringt, die ihren eigentümlichen Erkenntnisgegenstand ausmachen. Denn die göttlichen Geheimnisse überragen ihrer Eigenart nach so sehr die geschaffene Einsicht, daß sie mit dem Schleier des Glaubens bedeckt und gleichsam wie von Dunkelheit umhüllt bleiben, obwohl sie durch die Offenbarung vermittelt und durch den Glauben angenommen sind. Und das währt so lange, wie wir in diesem sterblichen Leben ‚fern vom Herrn pilgern, da wir im

Glauben, nicht im Schauen wandeln'" (sess. 3, c. 4; Denz. 1796). Zechmeisters „Laientheologie" ist nach seinen eigenen Worten keine Erkenntnis, sondern „Denken". Deshalb erfüllt sie weder die Bedingungen, die das Konzil für jegliche Glaubenskenntnis anführt, noch hat dieses Denken die Dinge des Glaubens zum Gegenstand. Daher erfolgt in ihm auch keine Art von Glaubenswissen, und deswegen ist es keine Theologie.

Es gibt also keine drei Formen der Theologie. Ob es zwei geben kann, wird sich nachher zeigen.

Es heißt in der *Professio Catholicae Fidei:* „Die Apostolischen und kirchlichen Überlieferungen und die übrigen Bräuche und Anordnungen der Kirche nehme ich ganz fest an." Eine bestimmte Anordnung der Kirche ist can. 1366 § 2, der fordert, daß die theologischen Studien zu betreiben sind durch Befolgung der *ratio, doctrina et principia* des hl. Thomas. Zechmeister nennt das Vergesetzlichung und begreift nicht, daß jene theologische Art als die kirchliche erklärt und vorgeschrieben wird, die in den Augen der lehrenden Kirche am meisten sich an die Gegebenheiten des Glaubens hält. Sodann lautet der verurteilte Satz 13 des Syllabus von 1864: „Die Methode und die Grundsätze, nach denen die früheren Lehrer der Scholastik die Theologie erarbeitet haben, entsprechen keineswegs mehr den Bedürfnissen unserer Zeit noch dem wissenschaftlichen Fortschritt" (Denz. 1713). Ferner stellte das Vatikanische Konzil fest: „Es genügt nicht, die Häresie zu vermeiden, man muß auch die Irrtümer sorgfältig fliehen, die ihr mehr oder weniger nahe kommen ... Deshalb ist man gehalten, die Anordnungen und Bestimmungen zu befolgen, durch die derartige verkehrte Meinungen ... vom Heiligen Stuhl geächtet und verboten sind" (Denz. 1820). Pius IX. hat in seinem Schreiben *Tuas libenter* vom 21. Dezember 1863 an den Erzbischof von München-Freising erklärt, daß es sich dabei um eine „Unterwerfung im Gewissen" handelt (Denz. 1864). Gegen diese kirchlichen Anordnungen steht die von Zechmeister proklamierte „Freiheit" der „Laientheologie" und ihr „Aufstand gegen das christliche System der Standestheologen". Wie er auf diese Weise der Kirche einen Dienst zu erweisen glaubt, ist unverständlich.

Zechmeister klammert sich an das noch nicht definierte Glaubensgut. In seinem Bereich seien noch freie Meinungen zulässig und daher sei dieses Glaubensgut der „Laientheologie" überlassen. Es scheint ihm nicht klar geworden zu sein, wie sehr er mit dieser Grundansicht gegen die Geschichte der Theologie steht. Die Fachtheologie des 13.—14. Jahrhunderts hatte die Hauptfragen, die durch das Trienter Konzil definiert wurden, theologisch längst klargestellt. Sie hatte damit genau das getan, wozu Zechmeister ihr die Fähigkeit abstreitet. Ebenso waren die Gegenstände des Vatikanischen Konzils und die unbefleckte Empfängnis Mariens lange vorher theologisch einwandfrei geklärt. Und heute obliegt nach allgemeiner Ansicht der Theologie die Aufgabe, den Glaubensgehalt ‚Kirche Gottes' theologisch so zu klären, daß dieser zu gegebener Zeit durch das Lehramt verkündet werden kann. Zechmeister irrt daher sehr, wenn er die Fachtheologie auf den definierten Glauben festlegt, um der „Laientheologie" den bisher undefinierten Glauben als ihren Bereich zuzuweisen. Es mag wohl sein, daß die üblichen Kompendien der Fachtheologie insofern diesen Irrtum veranlaßt haben, als sie die bisherigen theologischen Ergebnisse zwar eifrig zusammentragen, immer wieder neu schreiben und in einer Art Überlieferung weitergeben, ohne ihren Leser und Benutzer darauf aufmerksam zu machen, daß es noch sehr viel Glaubensgut gibt, das der theologischen Klärung harrt, und auch ohne zu sagen, welches Glaubensgut im Augenblick wohl in das Stadium der theologischen Betrachtung rücken könnte und müßte.

Das Glaubensgut ist aber auch in keinem Stadium seines Erkanntwerdens je einem Teil oder Stand der Kirche zugeordnet, wie Zechmeister voraussetzt, sondern „als göttlicher Schatz der Braut Christi zur treuen Bewahrung und unfehlbaren Auslegung übermittelt" (Vat. Konzil, sess. 3, c. 4; Denz. 1800). Die Braut Christi ist die ganze Kirche. Nur in der Bewußtmachung des Glaubensgutes gibt es in der Kirche Unterschiede. „Das gläubige Volk hat immer eine besondere Aufgabe bei jenen Glaubenswahrheiten, die sich auf den Inhalt des Gottesdienstes

beziehen" (Newman, Über das Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens, Ausgew. Werke 3, 327). Die Theologen haben ihre besondere Aufgabe bei den übrigen, viel schwereren Gegenständen, wie Theologie- und Dogmengeschichte ausweisen. Das gläubige Volk und die Theologen sind bei ihren Aufgaben weder „frei" noch unfehlbar. Sie sind streng gehalten an die Leitung, die Bräuche und Grundsätze der lehrenden Kirche. Sonst bringen sie kein Glaubensgut, sondern Dinge der Einbildungskraft zum Bewußtsein. Damit würde der Kirche in dem schwierigen Dienst, den Glauben bewußt zu machen, nur geschadet, nicht genützt. Das Lehramt hat dagegen die Aufgabe, den bewußt gewordenen Glauben als solchen unfehlbar zu beurteilen, zu erklären und allen verbindlich vorzulegen.

Das Organ des gläubigen Volkes für den Fortschritt in der Glaubenskenntnis ist der ‚Glaubenssinn', der *sensus fidelium,* die „erleuchteten Augen des Herzens", wie er beim Apostel heißt (Eph 1, 17). Er umschließt „den Geist der Weisheit und der Offenbarung zu seiner (des Vaters) Erkenntnis" (a. a. O.). „Der Geist der Offenbarung" ist hier offensichtlich das dem „Geist der Wahrheit" zukommende Einführen in die (geglaubte) Wahrheit (vgl. Jo 16, 13), durch das in den Herzen der Gläubigen das „geistgewirkte Verständnis" (Kol 1, 9) entsteht: das vertiefte Glaubensverständnis, der Glaubensfortschritt. Das Vatikanische Konzil lehrt daher: „So wachse ... und weit und kraftvoll schreite voran aller einzelnen und aller insgesamt, des einzelnen Christenmenschen und der Kirche Verständnis, Wissen und Weisheit, nach Alter und Zeiten verschieden, doch ihrer Art entsprechend: im gleichen Sachgehalt, im gleichen Sachsinn und im gleichen Wortsinn" (sess. 3, c. 4; Denz. 1800). Was der Apostel und das Vatikanische Konzil „Verständnis, Wissen und Weisheit" nennen, ist der ‚Glaubenssinn'. Das Organ der Theologen ist nach dem Konzil „die recht geleitete Vernunft, erleuchtet durch das Glaubenslicht" (a. a. O.; Denz. 1799). Das Organ der lehrenden Kirche ist auch wieder nur der ‚Glaubenssinn', der *sensus pastorum,* jedoch in Hinordnung auf das Charisma der Unfehlbarkeit. Und daher urteilt der ‚Glaubenssinn' des Lehramtes unfehlbar über die theologische Vernunft wie über den Glaubenssinn des gläubigen Volkes. Damit wird überzeugend klar, daß die Kirche nur das theologische und das nicht-theologische und bei letzterem ein unfehlbares und fehlbares Glaubens v e r s t ä n d n i s kennt und gar keinen Raum hat für die „Laientheologie" Zechmeisters, die kein Verständnis und Erkennen, sondern „freies Denken", ungebundene Spekulation sein will.

III.

Jetzt läßt sich auch die Frage prüfen, die Zechmeister übergeht, ob es eine eigene „Verkündigungstheologie" geben kann. Er nimmt das einfach an, und auf die Hypothese von der „Verkündigungstheologie" als „Weltanschauungslehre" des Klerus gründet er die Berechtigung der „Laientheologie" als „Weltanschauungslehre" der Laien. Fällt die Berechtigung der „Verkündigungstheologie", dann ist Zechmeisters „Laientheologie" jegliche Stütze entzogen.

Bisher hat man ganz ungeprüft behauptet, die Verkündigung sei „ein Problem der Theologie". Auch Zechmeister tut es (S. 8). Der Ausdruck „Problem der Theologie" ist vieldeutig. Er kann heißen: der Akt des Verkündens ist in der Theologie zu behandeln. Er kann auch bedeuten: der Gegenstand der Verkündigung, der Glaube, fällt unter die Theologie. Das ist in beiden Fällen richtig. Nur meint man das nicht, wenn man heute den Ausdruck gebraucht. Heute will man damit sagen: die Theologie hat den Gegenstand und die Sprache der Verkündigung zu liefern. Weil die Fachtheologie das nicht tun kann, verfiel man auf eine eigene „Verkündigungstheologie", die das tun soll. Umgekehrt behaupteten andere, die Fachtheologie vermöchte unter gewissen Bedingungen sehr wohl diese Aufgaben zu erfüllen. Zechmeister hat mit Recht bemerkt, daß auf beide Weisen die Wissenschaft aus der Verkündigung nicht herauskommt, sondern ihr ganz inne ist. Und deshalb soll seine „Laientheologie" das Rätsel lösen und alle Wissenschaftlichkeit drangeben. Es wurde gezeigt, wie das geschieht: um den teuren Preis, sich in einem idealistischen Intellektualismus zu verfangen und mit der Kirche in Widerspruch zu geraten.

Das Anliegen läßt sich gründlicher und einfacher so lösen: Die lehrende Kirche übermittelt den Glaubens- und damit den Verkündigungsgegenstand aus dem Depositum des Glaubens, dessen Walterin sie ist. Dazu bedarf es gar keiner Theologie, wie immer sie geartet sein mag. Denn diesen Gegenstand bietet die Kirche in den mannigfachsten Zeugnissen, in Wort- und Symbolzeugnissen dar, geschrieben und nicht geschrieben. Ganz unmittelbar legt sie ihn vor. Denn das ist die Urordnung, die hier obwaltet: Zuerst ist da der Glaubensgegenstand, dann wird er verkündet, dann geglaubt, dann aufgefaßt, entweder nur zum Leben aus dem Glauben oder auch zum methodischen Durchdenken, zur Theologie. Die Theologie entsteht an letzter Stelle, nicht an erster. Zeugnis dessen ist die Geschichte der Theologie von Anfang bis heute. Und doch hat die Theologie einen indirekten Einfluß auf die Verkündigung, jedoch nicht über eine „Verkündigungstheologie“ zwischen Fachtheologie und Verkündigung noch auch über eine etwa „gewandelte“ Fachtheologie, sondern über den ‚Glaubenssinn‘. Er beurteilt bestimmte theologisch geklärte Ergebnisse, doch längst nicht alle, ob sie rechtmäßige Entfaltungen des Glaubensgutes im Sinne der Kirche sind, und dann nimmt er sie auf und vermittelt sie zum Verkündetwerden. Allerdings tut der ‚Glaubenssinn‘ all das unbeschadet des unfehlbaren Lehrurteils der Kirche, wie denn auch die Verkündigung solcher Gegenstände zu erfolgen hat mit dem Vorbehalt dieses Urteils. So kommt Einheit und Klarheit zustande, und es liegt kein Widerspruch vor zwischen den einzelnen Faktoren, die hier tätig sind. Bei Zechmeister dagegen widerspricht der Heilige Geist, auf den er hinzuweisen nicht unterläßt (S. 9 f.), sich selber in der Leitung der „Laientheologie“ mit ihrer offensichtlich ungerechtfertigten Kritik an der bisherigen Verkündigung, die doch auch vom Heiligen Geiste geleitet ist, und an der „amtlich gebundenen“ Fachtheologie mit ihrem indirekten Einfluß auf die Verkündigung. Denn der einzig berechtigte Kritiker und Beurteiler von Verkündigung und Theologie ist das unfehlbare Lehramt, nicht aber eine „Laientheologie“. Der Kritiker in der Vorinstanz kann nach dem Gesagten sehr wohl der ‚Glaubenssinn‘ der Gläubigen sein. Wenn Zechmeister ihn meint, sind wir mit ihm einig. Aber dann ist nicht zu begreifen, wie er seine „Laientheologie“ gegen ergangene Lehrurteile der Kirche richtet.

Die Sprache der Verkündigung stammt aus der Denkart, die der Verkündigung eignet. Sie kann unmöglich von außen übernommen und an sie herangetragen werden. Wie die Sprache der Glaubenszeugnisse, d. h. der Darbietungsformen des Glaubens, eine ganz andere ist als die der Theologie, so ist auch die der Verkündigung, welche die Sprache der Glaubenszeugnisse aufzunehmen hat, eine andere als die der Theologie. Und die Sprache der Glaubenszeugnisse ist die der lehrenden Kirche, es sei denn, man streite ab, daß sie die „Lehrerin der Völker“ ist. Diese Sprache kommt zustande unter dem Einfluß des ‚Glaubenssinnes‘ der lehrenden Kirche. Der Weg der Verkündigung ist daher nicht der aus der theologischen Denkart in die der Verkündigung, d. h. in die des ‚Glaubenssinnes‘, sondern die aus dem ‚Glaubenssinn‘ der lehrenden Kirche hervorgehende Aktivierung des ‚Glaubenssinnes‘ der völkisch und geschichtlich verschiedenen Gruppen der Glieder der hörenden Kirche. Die Verkündigung muß unbedingt in e i n e r Denkart, in derjenigen der Glaubenszeugnisse, in der des ‚Glaubenssinnes‘ der Kirche, erfolgen. Zechmeister und die Vertreter der „Verkündigungstheologie“ wie auch deren Gegner haben das nicht beachtet.

Sie können nicht einwenden, in dem Falle, wo der ‚Glaubenssinn‘ theologische Ergebnisse beurteilt, übersetze er die Sprache der Theologie in die der Verkündigung. Der ‚Glaubenssinn‘ hält sich an die Glaubenszeugnisse und prüft die theologischen Ergebnisse an ihnen. Er muß dafür ein Kriterium haben. Es gibt kein anderes als die Glaubenszeugnisse. Doch der ‚Glaubenssinn‘ übersetzt nicht, er beurteilt und prüft. Auch der Einwand, die Übersetzung habe bei noch nicht Gläubigen in deren Sprache zu geschehen, verfängt nicht. Die Sache verhält sich sehr viel anders. Hier ist ja nicht die Übersetzung in eine andere Sprache als die der Glaubenszeugnisse gemeint, die versteht sich von selbst, sondern es handelt sich darum, die Ungläubigen durch die Verkündigung zum Hören der Glaubenszeug-

nisse zu bringen, daß sie zum Glauben und zum ‚Glaubenssinn' kommen. Das geschieht allein dadurch, daß die Verkündigung, wie Thomas (S. Th., II—II, 177, 1—2) und Scheeben (Dogm. I n. 117. 119. 126. 182. 406. 775) betonen, charismatischen Charakter hat. Der liegt freilich auf einem andern Gebiet als das, was hier zur Frage steht, und kann daher nicht behandelt werden. Wenn Zechmeister sagt: „Eine neue Art der Verkündigung kann nicht gleichsam von oben her erfolgen ..., sondern aus der Tiefe, in eben der Not der Zeit, in der Weisheit der Kleinen und Unmündigen des Evangeliums ..." (S. 4), so meint er das Richtige. Nur daß er die Weisheit der Kleinen nicht auch für „von oben" ansieht und die Lebenserfahrung aus der Not der Zeit gegenüber dem ‚Glaubenssinn', der doch die Weisheit der Kleinen ist, überschätzt. Zeit und Erfahrung spielen fraglos eine Rolle in der Erfassung des Glaubens, doch nur, wenn sie geleitet sind vom ‚Glaubenssinn'. Sonst treten sie an seine Stelle.

Von der Sprache der Theologie sagt Newman: sie ist „wie die Rechtssprache eine wissenschaftliche und kann ohne die Kenntnis langer Gewohnheit und Tradition und ohne die Kommentare von Theologen nicht verstanden werden. Solche Kommentare kann uns die Zeit allein geben" (Brief vom 6. 11. 1874). Wollte man diese Sprache in die des ‚Glaubenssinnes' umprägen, so würde man eine ganz überflüssige Arbeit tun wollen. Denn die Sprache des ‚Glaubenssinnes' geht derjenigen der Theologie voraus und nebenher.

Es gibt nach all dem keinen Raum für eine eigene „Verkündigungstheologie". Es gibt somit nur eine Form der Theologie, keine zwei und drei. So viel ist nun auch klar, daß diese eine Theologie nicht unmittelbar für die Verkündigung verantwortlich ist, sondern der ‚Glaubenssinn'.

IV.

Vom ‚Glaubenssinn' aus können auch am besten die Aufgaben beurteilt werden, die Zechmeister seiner „Laientheologie" zumutet (vgl. S. 83 f.).

Steht ihr Charakter als „Weisheitslehre" sicher fest? Das ist eine sonderbare Weisheitslehre, die sich nicht gebunden fühlt an die „Weisheit", die im ‚Glaubenssinn' der Kirche eingeschlossen ist. Je länger man sich mit Zechmeisters Gedanken beschäftigt, um so mehr gewinnt man den Eindruck, daß er eigentlich den ‚Glaubenssinn' meint, ohne ihn zu kennen und ohne seine rechtmäßigen Funktionen im Ganzen der Kirche auch nur zu ahnen. Der ‚Glaubenssinn' gewährt nämlich auch das, was Zechmeister „Weltanschauung" nennt, womit natürlich nur die „Glaubensanschauung" gemeint sein kann. Der ‚Glaubenssinn' leistet alles, was der Christ erwarten darf: vorerst das Verständnis des Glaubens- und Lebensgehaltes der Geheimnisse und das Finden der christlichen Lebensgrundsätze. Dadurch gewährleistet er die konkrete christliche Lebens- und Situationskenntnis, die christliche Klugheit, die für das Leben aus dem Glauben unbedingt erforderlich ist. Und da das nicht denkbar ist, ohne im ganzen und einzelnen und im Zusammenhang mit dem Endziel des Menschen den Glaubens- und Lebensgehalt der Geheimnisse zu verstehen, eignet dem ‚Glaubenssinn' auch die Fähigkeit, die christliche Gesamtanschauung aus dem Glauben heraus zu formen, nach der die angeführten Funktionen „Glaubensanschauung" genannt werden. Schließlich ermöglicht der ‚Glaubenssinn" auch die „Kritik und Ergänzung" der Fachtheologie, die Zechmeister vorschwebt. Sie gerät allerdings mit den Lehrbestimmungen der lehrenden Kirche nicht in Widerspruch, da der ‚Glaubenssinn' seiner Art nach einer in der Kirche ist, mag er sich in den Glaubenden, mag er sich in den Gliedern der lehrenden Kirche betätigen. Der ‚Glaubenssinn' bindet den Theologen und damit die Theologie an die im Sinne der lehrenden Kirche aufgefaßten Glaubenszeugnisse und an die in den Zeugnissen zum Ausdruck und zur Mitteilung gelangenden *res divinae*. Er ist es auch, der die vollzogene Theologie wieder an diesen Zeugnissen überprüft. Das dürfte doch wohl die einzig notwendige — und erlaubte „Kritik" sein, die hier am Platze ist. Daß durch diese „Kritik" eine ständige „Erneuerung" der Theologie vor sich geht, bedarf keiner Ausführung, wenn man im Auge behält, wie der ‚Glaubenssinn' der Wächter der Theologie ist, damit sie wirklich den Inhalt der Zeugnisse möglichst ganz und

tief erfaßt, um ihn methodisch zu durchdenken, ohne dabei dem Lehramt und dem Glaubensgehalt zu widersprechen, sondern möglichst zu entsprechen. Daher ist auch jene Theologie die beste, die das tut. Sie ist es, die von der Kirche gewünscht wird.

Auch die „Kritik“ an der Verkündigung, die Zechmeister so betont, obliegt dem ‚Glaubenssinn‘ der Gläubigen und dem der lehrenden Kirche, nicht aber der Willkür einer „Laientheologie“. Wie der ‚Glaubenssinn‘ die Theologie an die Glaubenszeugnisse bindet, so auch die Verkündigung. Und genau so prüft er auch die erfolgte Verkündigung an den Glaubenszeugnissen. Das ersehen wir daraus, daß die Gläubigen, sobald etwas Ungewohntes gepredigt wird, keineswegs dem zustimmen, sondern ihr Urteil erst bilden, indem sie nach den Glaubenszeugnissen fragen, die das ihnen Ungewohnte enthalten. Daß das Lehramt kraft des ‚Glaubenssinnes‘ ergangene Verkündigungen prüft, ist so eindeutig, daß es keines Hinweises bedarf. Denn der ‚Glaubenssinn‘ ist nach dem Vatikanischen Konzil das Organ der fortschreitenden Glaubenskenntnis für die gesamte Kirche (sess. 3, c. 4; Denz. 1800).

Nun wird die Frage erst recht brennend, wie Zechmeister für seine „Laientheologie“ sich auf den oben erwähnten Satz von Laros (vgl. S. 84) berufen kann. Laros spricht dort von dem Zeugnis „der Gläubigen“ *(fidelium;* leider sagt er „Laien“) für die Erkenntnis einer Glaubenswahrheit im Unterschied von allen andern Zeugnissen für die gleiche Wahrheit, insonderheit im Unterschied von dem Zeugnis „der Hirten“ *(pastorum),* der lehrenden Kirche. Hätte Zechmeister die Unterlage jenes Artikels von Laros gekannt, den S. 87 angeführten Artikel von Newman, dann hätte er sehen müssen, wie abwegig seine Berufung ist. Weder Newman noch Laros sind so zu verstehen, daß sie den ‚Glaubenssinn‘ in einen solchen der Laien und des Klerus aufspalten. Vielmehr ist es der e i n e gleiche ‚Glaubenssinn‘ der ganzen Kirche und der einzelnen Christenmenschen, der zur Bewußtmachung der von allen im Glauben angenommenen Dinge führt. Allerdings geschieht diese Bewußtwerdung bei der gesamten glaubenden Kirche, zu der wie die Laien so auch der Klerus, d. h. alle Geweihten bis zum Bischof der Gesamtkirche hinauf gehören, in Hinordnung auf die verschiedenen Funktionen, die den Geweihten und den Nichtgeweihten zugunsten der Kirche obliegen. Doch bedingt das in gar keiner Weise einen Unterschied des ‚Glaubenssinnes‘ bei den Geweihten und Nichtgeweihten. Der ‚Glaubenssinn‘ ist einer in der ganzen Kirche und wird gebildet aus „Verständnis, Wissen und Weisheit“, wie das Vatikanische Konzil ausdrücklich erklärt hat (sess. 3, c. 4; Denz. 1800).

So wird voll und ganz verständlich, wie Zechmeisters Behauptung von der „Verkündigungstheologie“ als „Weltanschauungslehre“ des Klerus, unter dem er sonderbarerweise nur die Seelsorger zu verstehen scheint, und von seiner „Laientheologie“ als „Weltanschauungslehre“ der Laien geradezu in der Luft hängt und jeglicher Unterlage entbehrt. Niemand wird abstreiten, daß Zechmeister sich um eine ernste und bedeutende Sache bemüht hat. Daß ihm der Erfolg versagt blieb, liegt daran, daß er den ‚Glaubenssinn‘ nicht kennt. Indessen zeigen seine Ausführungen, wenn auch bloß negativ, wieviel am ‚Glaubenssinn‘ gelegen ist, und daß er im Augenblick die größte Beachtung verdient.

Vom religiösen Sinn der Musik

Von Carl Johann Perl

Wir sprechen von dem Zusammengehen von Musik und Christentum, von jenem geistesgeschichtlich hochbedeutsamen Vorgang, den man mit Recht die Geburt der abendländischen Musik nennen kann, in dessen Ablauf sich die zwei großen vorchristlichen Musikkulturen Hellas' und des Orients zu einer Synthese zusammenfanden. Dieses historische Faktum wird gewissermaßen als bekannt vorausgesetzt. Was hier zu untersuchen ist, betrifft nicht das Werden unserer Tonkunst; sie selbst steht vielmehr in ihrer Gewordenheit mit ihrer ganzen Fülle vor uns, und wir fragen nach ihrem Sinn, nach dem Sinn, den sie heute hat, den sie haben soll, oder den sie vorgibt zu haben.

Anderen Künsten gegenübergestellt, behauptet die Musik, was ihren Schaffensvorgang anlangt, entschieden eine Sonderstellung, weil ihr die Ideenassoziation mit der Natur und der Umwelt fehlt. Ob wir nun den Maler sehen, wie er das Tier, das Menschenantlitz, das Baumblatt wiedergibt, den Bildhauer, wie er den Körper, den er vor sich sieht, aus dem Stein schlägt; ob wir den Baumeister beobachten, wie er den Kristall als Modell zur Pyramide benützt, den Baumschaft zur Säule, den Horizont zum Dach umformt; ob wir schließlich den Dichter nach seinem Stoff fragen, den er der Geschichte, dem Schicksal, den Handlungen und Regungen des Menschen entnimmt: bei ihnen allen treffen wir auf tatsächliche geistige Verbindungen zwischen ihrem Schaffen und der Umwelt, die dem Musiker absolut fehlen. Der Musiker bezieht zwar sein Material, den Ton, auf einem höchst geheimnisvollen Weg, aus der Natur, im übrigen jedoch schafft er im wahrsten Sinn des Wortes aus dem Nichts. Er ahmt nicht nach, er antwortet auch nicht auf den Anruf der Natur, wie es die anderen Künstler tun, er bedient sich bloß einer geheimnisvollen Verwandtschaft, welche die Regungen des menschlichen Geistes mit ganz bestimmten Tonweisen verbindet: ein Faktum, das wir heute genau so wenig durchschauen können wie vor fünfzehnhundert Jahren, als ein heiliger Augustinus es zum erstenmal zu formulieren versuchte [1].

Was überhaupt im Menschen vorgeht, wenn er Musik ersinnt, vollzieht und hört: das wissen wir nicht [2]. Je tiefer wir gedanklich uns mit ihr befassen, um so geheimnisvoller wird ihr Sein. Und doch ist sie nicht bloß die allgemeinste und beliebteste, sondern auch die am meisten vollzogene Kunstübung, zu der bereits das Kind den Zugang hat. Was ist nach alledem ihr Sinn?

Man kann diese Frage von verschiedenen Richtungen her stellen, und man tut vielleicht gut, ihr einige Vorfragen vorauszustellen. Die wichtigste und aufschlußreichste wäre wohl, warum der Mensch überhaupt Musik treibt? Wissen wir das? Können wir darauf eine erschöpfende, eine befriedigende Antwort geben? Es bedarf einer behutsamen Methode, um da den rechten Weg zu finden; man muß in die Urgründe der menschlichen Seele hinabsteigen und überdies in die Jugend des Menschengeschlechtes, wo wir auch die ersten anderen künstlerischen Regungen suchen. Und wenn wir uns darüber unterrichten konnten, daß der Mensch vermutlich das erste Bild zur Bannung eines Tieres, das er erlegen wollte, an die Höhlenwand gemalt hat, so haben wir immerhin einen Fingerzeig gewonnen. Magie steht wohl in den ersten Zeiten überall im Vordergrund der Kunst, und sie bleibt lange auch für die Musik der stärkste, ja der einzige Antrieb.

Es bleibe dahingestellt, ob die Musikgeschichte mit einer Methode wie dieser erfolgreicher wäre, als sie es ist. Zur Erreichung des hier erstrebten Zieles genüge die Andeutung solcher Gedanken. Geschichtlich für uns bedeutsam ist hingegen folgendes: Die Zeit, in der sich das Christentum zu entwickeln begann, kannte eine Musikübung von breitester Ausdehnung, und mit ihr setzte es sich in einer Art auseinander wie mit keiner der anderen Künste. Diese Auseinandersetzung ist das wichtigste Kapitel unserer Musikgeschichte, in der sich jener genannte Geburtsvorgang unserer Tonkunst ereignet hat, das heißt: es entsteht eine neue Weise, mit der wir fortan zu rechnen haben, und wir müssen uns darüber klar sein, daß diese Musik, zu der zum Beispiel der heilige Paulus auffordert [3], etwas grundsätzlich anderes will als etwa der Ruf des Psalmisten, Gott in Tönen zu loben [4]. Die kultische Musik der vorchristlichen Zeit, ob sie uns nun im Orient oder in Griechenland, im römischen Weltreich oder bei den βάρβαροι begegnet, zielt mit ihrem Lob- und Dankgesang darauf ab, die Gottheit zu beeinflussen, ihren Zorn zu besänftigen, sie mild und freigebig zu stimmen [5]. Das ändert sich

---

[1] Augustinus, Confessiones, X, 33: . . . *et omnes affectus spiritus nostri pro sui diversitate habere proprios modos in voce atque cantu, quorum nescio qua occulta familiaritate excitentur.*

[2] Augustinus, De Musica VI, 5: *Quid est ergo quod in audiente contigit? Quidquid illud sit quod fortasse invenire aut explicare non possumus . . .*

[3] Eph 5, 19; Kol 3, 16. [4] Ps 149, Ps 150.

[5] Arnobius, Adversus nationes VII, 32 (CSEL 4); Menander, Fragmenta 245 (ed. Meineke, 1887).

sozusagen mit einem Schlag, denn die junge Kirche singt zum Zwecke der reinen Anbetung. Wir finden freilich in der griechischen Philosophie in der Zeit ihrer höchsten Einsicht zaghafte Ansätze, aus denen sich später Bauglieder für die christliche Musikanschauung geformt haben [6], jedoch das entscheidende Ergebnis jener erwähnten Auseinandersetzung liegt in der Tatsache, daß der christliche Mensch begonnen hat, den dreipersönlichen Gott in Tönen zu loben mit keinem anderen Zweck als dem der reinen, ja, unter Umständen, der wortlosen Anbetung. Und dieses Lob schafft ihm Erquickung [7] und noch viel mehr.

Als eine zweite Vorfrage drängt sich dem Erkenntnistrieb der Wunsch auf, die Materie der Musik zu erforschen. Und hier, im Materiellen wohlgemerkt, beginnt sich das natürliche Mysterium, das Musik in Wahrheit ist, so zu verhüllen, daß auch die intensivste Arbeit von Jahrtausenden, das Experimentieren und Spekulieren der schärfsten Köpfe nicht imstande war, bis heute auch nur primitive Tatbestände ganz zu klären. Wir kennen freilich seit der Zeit der griechischen Mathematiker die enge Verbindung zwischen Musik und Zahlenlehre, wir haben das Phänomen der physikalischen Obertonreihe, die uns unser Tonsystem und anderen Zonen und Völkern ihre Tonsysteme schenkt, bis zu einem gewissen, wenn auch noch längst nicht bis zu ihrem letzten Grad erforscht, jedoch die Rätsel der Akustik, die in der Musik immer wieder ihre eigene Rolle spielen, sind für uns noch in vieler Hinsicht ungelöst. Mit anderen Worten heißt das, daß der Mensch, wenn er Musik treibt, sich eines Materials bedient, das er nur mangelhaft erkennt. Selbst das Organ, das er dazu benützt, das Ohr des Menschen, jener Sinn, von dem man sagen kann, daß er am wenigsten von allen Sinnen betrogen werden kann, das Ohr ist, wie uns jeder Arzt bestätigt, längst nicht so gut erforscht wie unsere anderen Sinne; ganz abgesehen davon, daß sich jener Vorgang, den man das musikalische Hören nennt, in einer Zone abspielt, die bereits celebral ist und gar nicht mehr im Bereich des Ohres liegt, in einer Zone des Gehirns, die bis heute noch nicht lokalisiert werden konnte [8].

Die dritte unserer Vorfragen müht sich um den tatsächlichen musikalischen Schaffensvorgang selbst. Man denke in etwa an die anderen Künste, an primitive oder auch an die großen komplizierten Werke der Malerei, der Baukunst oder der Dichtung. Wie spielt sich ihnen gegenüber die Erschaffung eines Werkes in Tönen ab? Wir wissen, daß der Grieche eine Notenschrift besaß, die zu einem bestimmten Zeitpunkt, im Verfolg jener Auseinandersetzung, außer Gebrauch gesetzt wurde, ja außer Gebrauch gesetzt werden mußte. Mehr als ein halbes Jahrtausend lang kennt das Abendland keine musikalische Notation. Um 600 verging Musik, sofern sie nicht vom Gedächtnis bewahrt wurde, denn man konnte sie nicht aufschreiben [9]. Das gilt für jene Zeit, in der eine der großartigsten Leistungen der Tonkunst vollbracht wurde, in der jenes Werk entstand, das wir den „Gregorianischen Gesang" nennen, von dem wir erst seit dem elften Jahrhundert eine schriftliche Überlieferung besitzen. Was müssen das für Energien gewesen sein, was für Fähigkeiten der Konzentration, des Gehörs und des Gedächtnisses, die eine solche Leistung vollbringen konnten! Und nun versuche man, ein Jahrtausend und etwas mehr zu durcheilen, um haltzumachen vor einem Hotelzimmer in Prag, wo nach einer aufgeregten Generalprobe der Wiener Hofkompositeur Wolfgang Amadeus Mozart, dessen „instinktive Abneigung gegen das Aufschreiben seiner Werke" [10] allein schon rätselhaft ist, unter den sonderbarsten Umständen die Ouvertüre seines

---

[6] Aristoteles, πολιτικῶν τὰ σωζόμενα VIII, 5 (nach der Ausgabe von Hermann Conring, Helmstedt 1656): „Vielleicht haben wir auch anzunehmen, daß die Musik irgendwie nach der Tugend hinstrebt. Wie das Turnen in einer Art den Körper entwickelt, so könnte die Musik auf das ἦθος des Menschen einwirken, indem sie ihn daran gewöhnt, sich freuen zu können. Oder trägt sie etwa zur διαγωγή oder zur Einsicht bei?"

[7] Augustinus, Confessiones I, I: *Tu excitas, ut laudare te delectet* . . .

[8] Vgl. Carl Johann Perl, Vom musikalischen Hören, Die Musik, Berlin 1934.

[9] Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX, Oxonii 1911: (De Musica) *Nisi enim ab homine memoria teneantur soni, pereunt, quia scribi non possunt.*

[10] Vgl. Hermann Abert, W. A. Mozart, Leipzig 1921, 2. Bd. S. 120.

„Don Giovanni“ schreibt, die bei der Premiere von den Musikern aus Stimmen gespielt werden mußte, die „zum Teil noch naß auf die Pulte gekommen“ [11] waren [12]. Das sind zwei Beispiele, wie geheimnisvoll Musik entsteht; sie mögen uns genügen, und sie genügen auch in Wirklichkeit, weil sie das ganze Riesenproblem umspannen, das sich um musikalische Inspiration, Formkraft und Gedächtnis breitet.

Um nun diese Teilfragen nutzbringend für die Lösung unserer Zentralfrage nach dem Sinn der christlichen Musik zu verwerten, kann man ihnen so etwas wie vorläufige Antworten geben, und die würden ungefähr so lauten: Der christliche Mensch vollzieht Musik, um Gott zu loben, sein Material empfängt er durch die Natur, und was die Fähigkeit anlangt, mit der er das tonkünstlerische Werk vollbringt, so ist sie eben ein Geschenk der Gnade. Immerhin dürfte nun das Phänomen der christlichen Musik an sich jetzt etwas deutlicher zu sehen sein. Daß jedes Tun der Menschheit seit der *Incarnatio Verbi* gewissermaßen einen Bezug zur Zweiten göttlichen Person gewonnen hat, lehrt uns die landläufige Dogmatik. In unserem Falle knüpft sich diese Bezugnahme aber noch an andere Gegebenheiten. Wenn uns das Mittelalter immer wieder den strengen Satz aufstellt: Musik ist entweder heilig, oder überhaupt nicht, so hören wir darin nicht nur eine Absage an die weltliche Musik jener Zeit, ja wir würden irren, den Begriff der christlichen Musik nur für die sogenannte geistliche Musik zu verwenden. Er deckt sich vielmehr mit dem Ausdruck „abendländische Musik“, und zwar nicht deshalb, weil die abendländische Tonkunst seit der christlichen Zeitrechnung viele Jahrhunderte lang fast ausnahmslos an den christlichen Gottesdienst zum Zwecke der reinen Anbetung gebunden ist, sondern weil sie existentiell christlich ist und trotz manchen Sündenfällen bis in unsere Zeit nie einen wirklichen Rückfall ins Heidnische durchgemacht hat. Von welcher anderen Kunst ließe sich das sagen? Muß das belegt werden? Muß jene erhabene Reihe tonkünstlerischer Genies von fünf, sechs, sieben Jahrhunderten zur Zeugenschaft aufgerufen werden, daß sie uns sagen sollen, was es mit ihrer Kunst für eine Bewandtnis hat? Nein, christlich ist dieser ganze Riesenkomplex an Geniemusik unleugbar schon deshalb, weil jeder dieser Meister sich der Herkunft seiner Kraft bewußt war, sich darüber klar war, wie er sie zu gebrauchen hatte, ja niemals den geringsten Zweifel an dem letzten Zweck seiner Arbeit hegte. Hinzu tritt aber noch ein anderes, und zwar noch viel Entscheidenderes.

Das Band, das jene Kette der christlichen Genies untrennbar miteinander verbindet und auch uns, die Spätgeborenen, mit ihnen verknüpft, ist die gemeinsame christliche Musikanschauung. In ihr lebt und ruht diese Kunst, die gleichermaßen teilhat am Geist wie am Fleisch, am Verstand wie am Gefühl, als jene Tat des Menschen, die, weil sie im eminenten Sinne schöpferisch ist, aus jener, nur aus

---

[11] Genast, Aus dem Tagebuch eines alten Schauspielers, 1862—66, I, S. 3.

[12] Niemetschek, Mozart, 1798: „Mozart schrieb diese Oper 1787 zu Prag; sie war nun schon vollendet, einstudiert, und sollte übermorgen aufgeführt werden, nur die Ouvertursinfonie fehlte noch. Die ängstliche Besorgniß seiner Freunde, die mit jeder Stunde zunahm, schien ihn zu unterhalten; je mehr sie verlegen waren, desto leichtsinniger stellte sich Mozart. Endlich am Abende vor dem Tage der ersten Vorstellung, nachdem er sich sattgescherzt hatte, gieng er gegen Mitternacht auf sein Zimmer, fing an zu schreiben und vollendete in einigen Stunden das bewundernswürdige Meisterstück.“

Und Mozarts Frau berichtet bei G. N. von Nissen, „Biographie W. A. Mozarts“ 1828, S. 520: „Den vorletzten Tag vor der Aufführung des Don Juan in Prag, als die Generalprobe schon vorbey war, sagte er abends zu seiner Frau, er wolle in der Nacht die Ouverture schreiben, sie möge ihm Punsch machen und bey ihm bleiben, um ihn munter zu halten. Sie that's, erzählte ihm Mährchen von Aladins Lampe, von Eschenputterln u. dgl., die ihn Thränen lachen machten. Der Punsch aber machte ihn so schläfrig, daß er nickte, wenn sie pausirte, und nur arbeitete, wenn sie erzählte. Da aber diese Anstrengung, die Schläfrigkeit und das öftere Nicken und Zusammenfahren ihm die Arbeit gar zu schwer machten, ermahnte seine Frau ihn, auf dem Kanapee zu schlafen, mit dem Versprechen, ihn über eine Stunde zu wecken. Er schlief aber so stark, daß sie es nicht übers Herz brachte, und ihn erst nach zwey Stunden weckte. Dieses war um 5 Uhr. Um 7 Uhr war der Kopist bestellt; um 7 Uhr war die Ouverture fertig.“

jener Sphäre des Menschen stammen muß, wo er seine Gottebenbildlichkeit besitzt. Eine Fülle von Folgerungen und Unterscheidungen entspringt hieraus; Verpflichtungen und letzten Endes Tugenden, die ihren Niederschlag in jenen tausend Seiten großer Musik gefunden haben, die wir als Erben heute haben und bewundern.

Wir wissen, daß es lange Zeiten gab, in denen die Musik nur als Vermittlerin der göttlichen Offenbarung angesehen wurde, und daß der echte Gläubige gar nicht in Versuchung kam, sie eigenmächtig auszuüben. Der Musiker bediente sich des ihm an die Hand gegebenen Tonmaterials in meist sehr festgeprägten Formen, denen so etwas wie Ewigkeit anhaftete, und seine Phantasie bewegte sich in Grenzen, über die der Komponist der späteren Zeit erst ganz allmählich hinauszugehen wagte. Auch dieser jedoch bewahrte sich in einer Weise, die ihresgleichen in den anderen Künsten vergeblich sucht, ein Maß von Disziplin, mit der jener scheinbar so vergängliche Stoff der Tonwelt so gebändigt ist, daß der in den andern Künsten so verhängnisvolle Entwicklungsgedanke in der Tonkunst keine Geltung hat. Sie ist *semper idem, sed non eodem modo* [13], sie ist immer dieselbe, nur ihre Weise ändert sich; anders ausgedrückt: unsere Musik kennt nur eine technische Entwicklung, oder sie fällt in Apostasie. Das tat sie, wie gesagt, kaum bis in unsere Tage; davor bewahrte sie ihr existentieller christlicher Habitus, dem sie, das muß gesagt werden, einzig und allein ihre Gestalt verdankt.

Was haben wir uns unter der Gestalt unserer Tonkunst vorzustellen? Wenn es bei Augustinus heißt: „*Musica est scientia bene modulandi,* „Musik ist die Kenntnis von der rechten Gestaltung“ [14], so ist damit eine Definition gegeben, die der Musik den Rang einräumt, den sie im christlichen Bewußtsein aller Meister behauptet hat. War ihre Natur noch für den antiken Menschen der griechischen Bildung von der Natur des Kosmos abhängig, ein Teil des Quadriviums, in dem sie der Astronomie benachbart war, so hat ihr das Christentum ein neues Fundament, ja eine neue Herkunft geschaffen, die jenseits der Sterne lag, dort, wo die *musica caelestis* erklang: die Gesänge im himmlischen Jerusalem wurden zum Vorbild, das heißt zum Vorklang, und ein Satz wie dieser: „Die Heiligen sangen ein neues Lied vor dem Throne Gottes und des Lammes, und die Erde hallte wider von ihren Stimmen“ [15], wurde nicht als Gleichnis, sondern ganz real erfaßt. Damit ist aber das, was wir uns unter der „rechten Gestaltung“ zu denken haben, noch nicht erschöpfend gekennzeichnet.

Eine der berühmtesten Stellen der Confessionen des heiligen Augustinus (IX, 6) [16] schildert sein Erlebnis beim Hören des von Ambrosius eingeführten Kirchengesanges, und da heißt es erstaunlicherweise wörtlich: „Die Stimmen fluteten in mein Ohr, und geläutert drang die Wahrheit in mein Herz.“ Daß diese Stelle bisher nicht im rechten Sinn erkannt wurde, daß dieses *eliquabatur veritas in cor meum* nur im Sinne eines Einträufelns gedeutet wurde, während es ganz eindeutig auf die auch andernorts von Augustinus ausgesprochene Ansicht hinweist, daß die Musik das Wissen um Gott, ja die Erkenntnis Gottes vermittelt, und zwar, wie aus dieser Ausdrucksweise hervorgeht, geklärter, gereinigter noch, als es das Wort allein vermag: daß dies, sage ich, nicht erkannt wurde, mag seinen Grund darin haben, daß unserem Zeitalter das Wissen, wenn auch nicht die Empfindung für die tonkünstlerische Wahrheit abhanden gekommen ist. Und das trotz dem Bemühen der Genies, deren Musik wir als die unsere erkennen.

Die Auffassung, daß die Wahrheit durch das Medium der Musik noch reiner, man darf wohl sagen: auch noch faßlicher vermittelt wird, kann den nicht in Erstaunen setzen, der Augustins Gedanken über die absolute Musik kennt, wie sie im Psalmenkommentar [17] zu lesen sind. Dort geht es um jenen Gesang der *Jubi-*

---

[13] Vgl. „Der neue Tonwille“, Wien 1921.
[14] Aurelius Augustinus, Musik I, 2 (Die Deutsche Augustinusausgabe, Erste Abteilung, Paderborn 1941). [15] Responsorium vom 28. Dezember.
[16] Aurelius Augustinus, Dreizehn Bücher Bekenntnisse, in deutscher Sprache von Carl Johann Perl (im Erscheinen begriffen).
[17] Aurelius Augustinus, Die Auslegungen der Psalmen (im Erscheinen begriffen).

latio, der an keinen Text mehr gebunden ist und dessen Klang ausdrückt, daß sich das Herz eröffnen will, wie Worte es nicht wiedergeben können. Und dieser Klang, womit der Vollzug dieser wortlosen Musik gemeint ist, kommt nur dem unaussprechlichen Gott zu, für den, da er eben unaussprechlich ist, Worte nicht mehr ausreichen, zu dem hin der Mensch jedoch nicht schweigen darf, dessen Herz sich Seiner wortlos freut, so daß ihm nichts mehr anderes übrig bleibt als diese Musik, die reinster Ausdruck der Herzensfreude ist [18].

Mit diesen beiden Auffassungen ist die Frage nach der „Gestalt" der Musik in einer so verbindlichen Weise beantwortet, mit ihnen ist ihre Schönheitslehre in so klare Bahnen gelenkt, das Wesen der Harmonie, auch so, wie wir sie verstehen, des Ebenmaßes, ja das Wesen aller ihrer Elemente, der Konsonanz und Dissonanz, der Spannung und der Lösung, ihrer Thematik und ihres Aufbaues so geklärt, daß ihre ganze Lehre, die großartige Lehre der Komposition, von hier aus ihren Anfang nehmen muß und auch stets ihren Anfang genommen hat. Wahrheit und Freude, gleichsam als Ursache und Wirkung der Musik gesehen, gehen in ihr eine *Unio* ein, die geradezu als das Charakteristikum unserer Geniemusik bezeichnet werden kann.

Wie kommt es aber zu diesem Zusammenhang zwischen der Wahrheit und der Musik? Waltet hier von vorneherein eine andere Verbindung als in den anderen Künsten, in denen schließlich auch die Wahrheit unentbehrlich ist? Wenn wir bei Johann Sebastian Bach, einem der Zeugen der tonkünstlerischen Wahrheit, einem der Wissenden um die Theologie der Musik, folgendes lesen:

„Der General-Baß ist das vollkommenste Fundament der Music, welcher mit beyden Händen gespielet wird, dergestalt, daß die linke Hand die vorgeschriebenen Noten spielet, die rechte aber Con- und Dissonantien darzu greift, damit dieses eine wohlklingende Harmonie gebe zur Ehre Gottes und zulässiger Ergötzung des Gemüths, und soll, wie aller Music, also auch des General-Basses Finis und End-Uhrsache anders nicht als nur zu Gottes Ehre und Recreation des Gemüths seyn. Wo dieses nicht in Acht genommen wird, da ist's keine eigentliche Music, sondern ein Teuflisches Geplerr und Geleyer. [19]

Wenn wir das lesen und den Sinn dieser schlichten Handwerksregel überdenken, halten wir abermals bei einer jener tiefen Erkenntnisse, die wir Augustin verdanken:

Dieses Übereinstimmen (des Einmaligen, das an Christus, dem Gottmenschen, geschah, mit unserm doppelten Mangel), dieses Zusammentreffen, Zusammenstimmen, dieser Zusammenklang, oder wie man sonst das Verhältnis von eins zu zwei nennen will, ist in jeder Verbindung oder, wenn man es so lieber sagt: in jedem Gefüge innerhalb der Schöpfung die wichtigste Voraussetzung. Mit diesen Bezeichnungen, die sich mir hier darbieten, will ich jenes Verhältnis ausdrücken, das die Griechen ἁρμονία nennen. Nur ist hier nicht der Ort, um aufzuzeigen, welche Bedeutung der Zusammenklang von der Eins mit der Zwei (im Oktavenverhältnis) besitzt, der sehr stark in uns wahrgenommen wird und so sehr von Natur aus in uns gelegt ist — von wem sonst, wenn nicht von Dem, Der uns erschaffen hat? —, daß ihn auch (musikalisch) Unkundige empfinden können, gleichviel ob sie selbst singen oder andere singen hören: die Tatsache dieses einträchtigen Verhältnisses bringt es mit sich, daß hohe und tiefe Stimmen (wenn sie in Oktaven singen) Einklang erzielen, und zwar so, daß, sobald auch nur durch einen einzigen Sänger von diesem Verhältnis abgewichen wird, nicht die theoretische Kenntnis, die ja den meisten fehlt, dafür aber unser Gehörsinn heftig verletzt wird. Um das aber zu beweisen, bedürfte es einer langen Erörterung: wer jedoch mit einem Monochord sachgemäß umzugehen weiß, kann sich davon mit seinen Ohren überzeugen. [20]

Ob es sich hier um naturhafte Zusammenhänge handelt oder ob es die Verknüpfung ist, die das Wesen der Zahl, mit dem die Musik steht und fällt, mit dem Wesen der Weisheit, der Wahrheit und letzten Endes der Schönheit verbindet:

---

[18] Ebd. Enarr. in pss. 32, 46, 56, 94, 146, 150; vgl. Carl Johann Perl, Musik der Psalmen auf Grund der Quellen bei Augustinus, Liturgisches Leben 1937.

[19] Johann Sebastian Bach, Vorschriften und Grundsätze zum vierstimmig Spielen des General-Basses oder Accompagnements für seine Scholaren in der Music, 1738.

[20] Augustinus, De Trinitate IV, 2. Dieser Absatz ist ein Teil des Kapitels, das bereits in den frühesten Handschriften die Überschrift trägt: „Wie wir durch das fleischgewordene Wort die Fähigkeit erlangt haben, die Wahrheit zu erfassen". Die Stelle wird im Kommentar zu Augustins „Musik" (Die Deutsche Augustinusausgabe) S. 287 bruchstückweise zitiert; dort ist ihre Herkunft falsch angegeben.

jedenfalls dürfen wir den Satz nach alledem aussprechen, daß die Musik auf Maßen beruht, auf Gesetzen, die unveränderlich sind, wodurch sie dieser Kunst jenen Charakter verleihen, der sie in die Region der Weisheit hebt, die vor der Zeit erschaffen ist.

In jeder Kunst, und so auch in der Musik, können wir von einem Empfängnisakt sprechen. Dem Künstler wird von der Natur das Material gereicht, in unserem Falle das Material der Töne, und das gewissermaßen chaotisch. Er hat es zu gestalten; diese Fähigkeit wird ihm von Gnaden her verliehen. Das ist der eine Pol, den wir ins Auge fassen wollen; der andere ist jener innere Sinn des Hörers, der dem Menschen durch göttliche Tat eingeboren ist. Auf diesen Sinn, so scheint es, ist die Musik, die gehört werden soll, ausgerichtet. Dieser Sinn ist naturhaft, von Gott geschaffen und wie alles Kreatürliche auch wieder zu Gott hin gerichtet. Und nun ergibt sich von Pol zu Pol jener in seiner Art höchst merkwürdige Austausch, der sich unter Umständen in jedem unserer Konzertsäle abspielt, wo hundert oder tausend Menschen sitzen, denen ein Meisterwerk vorgespielt wird. Was dem vorangegangen ist, wird gewissermaßen gegenwärtig gesetzt. Das Genie bekam einst jenes Pfund, mit dem es wuchern sollte: es fand dort, wo es suchen ging, sein Material, gestaltete es, um es, hundertfach vermehrt, als Kunstwerk, zurückzureichen. Und nun erklingt es, wird Gestalt, und jene, die es hören, nehmen es entgegen. Ihr innerer Sinn empfängt es, sie ergötzen sich daran, ihr Inneres verwandelt es, es wird zu einer Nahrung ihres Geistes, der sich daran erbaut. Und von hier aus, von ihnen, nimmt es den geheimnisvollen Weg dorthin, wo alles, was wir Kunst nennen, sein Ziel hat.

Ist das eine Illusion, eine idealistische Fiktion? Nein: über alles Mißverstehen, Unterschätzen, über alles Unvermögen hinweg, das von jeher wohl der großen echten schweren Meisterkunst entgegenstand, hat sie — darüber ist kein Zweifel — diesen geheimnisvollen Weg genommen und hat jene Bestimmung erfüllt, die ihr die Gottheit schon im Urbeginn gegeben hat, als sie zu ihrem Lob der Menschheit die Musik geschenkt hat. Diese Bestimmung heißt die Verklärung der Menschheit. Gewiß: es kann auch anders kommen, jener innere Sinn kann versagen, diese eigenartige Station mag nicht bei jedem, mag nicht immer richtig „transformieren". In diesem Falle verströmt die Kunst der Meister, die uns Konzerte, Sender, Feste, Tage und Kongresse verhundert- und vertausendfacht vermitteln, im Äther, ohne an das Ziel zu kommen.

Was können wir nun tun, um unserer Stellung in diesem Prozeß wirklich gerecht zu werden? Mit anderen Worten: wie hören wir im rechten Sinn? Unsere Ohren stehen bekanntlich den guten wie den schlechten Tönen offen. Das Auge vermögen wir zu schließen, wenn es Schlechtes sehen will; das können wir mit unseren Ohren nicht. Wir wissen wohl, daß es gute und schlechte, daß es heilsame und gefährliche, daß es kluge und dumme Musik gibt. Wie schon gesagt: Musik wendet sich, sobald sie auf den Menschen trifft, an seinen Geist und an sein Fleisch, an den Verstand und an das Gefühl. Diese zwiefache Richtung ist das schwierigste Problem für die Beschäftigung mit der Musik. Der Mensch besitzt diese zwei Organe, um Musik in sich aufzunehmen und zu verarbeiten, bevor er sie, um an die frühere Deutung anzuknüpfen, weiterreicht. Gewiß vermag jedes der beiden Organe durch Musik veredelt zu werden, so daß jener genannte Verklärungsprozeß zustande kommt, aber verweigert eines der Organe seine Willigkeit, so entsteht im Inneren des Menschen nur ein Zerrbild der Musik. Wir stehen hier vor der entscheidungsvollen Frage, was geistiger, was sinnlicher Genuß ist, und keine andere Kunst vermag uns hierin so fruchtbar zu belehren wie Musik. Diese Lehre in sehr wesentlichen Ausmaßen geordnet zu haben, ist das unvergängliche Verdienst der „Musica" des Heiligen Augustinus. Dort wird uns nicht nur der Begriff der Schönheit bestimmt, der Maßstab für die tonkünstlerische Wahrheit und die Einheit der Musik mit der Vernunft statuiert: lauter Erkenntnisse tiefgründiger philosophischer Forschungen, die im übrigen auch für Theologen schwerste Kost sind (und der Musikwissenschaft im allgemeinen fremd geblieben sind), sondern Augustinus spricht in diesem unerschöpflichen Werk ganz

klar von zweierlei Art der Musik: der einen, die über den Körper her bezogen wird, und der andern, die die Seele empfängt und von sich aus erst dem Körper einprägt. Weiterhin lehrt hier Augustinus, daß die Erkenntnis der Musik sich nur der Vernunft erschließt und das Ergötzen der Sinne an ihr sich auf die Gleichheit ihrer Maße beschränkt. Das mag uns heute ein wenig zu „platonisch" dünken, und Augustinus selbst ist Zeuge dafür, daß er gerade diesen Sachverhalt als reifer Mann noch etwas anders sah als in diesem Jugendwerk. Es sei daher jene Stelle aus den Confessionen [21] herangezogen, die wie keine andere in unserem gesamten Schrifttum der Musikästhetik die Standorte Musik, Vernunft und Gefühl klarstellt; sie spricht zwar von der Musik in der Kirche, ihre Erkenntnisse haben aber für die christliche Musik im allgemeinen Geltung:

Die Freuden des Hörens hatten mich weit stärker umschlungen und unterjocht, Du aber hast mich losgebunden und befreit. Ich gestehe, daß ich auch heute noch mit Wohlbehagen ein klein wenig in den Tönen ruhe, die von Deinen Worten beseelt werden, sobald sie mit lieblicher und kunstvoller Stimme gesungen werden, freilich nicht so, daß ich mich in sie verfinge, sondern mich löse, wenn ich will. Um aber mit den sie belebenden Worten bei mir Eingang zu finden, verlangen sie in meinem Herzen einen Platz von nicht geringer Würde, und ich biete ihnen kaum den angemessenen. Denn manchmal scheint es mir, als billigte ich ihnen mehr an Ehre zu, als in der Ordnung ist; dann nämlich, wenn ich fühle, daß unsere Geister durch jene heiligen Worte, sobald sie so gesungen werden, zu frömmerer und heißerer Andachtsglut entfacht werden, als wenn sie nicht so gesungen würden, und alle Regungen unsres Geistes je nach ihrer Verschiedenheit ihre eigenen Weisen in der Stimme und im Gesang wiederfinden, ohne daß ich weiß, welche geheimnisvolle Verwandtschaft sie anregt. Oft aber täuscht mich auch das Ergötzen meines Fleisches, dem der Verstand nie bis zur Entnervung ausgeliefert werden darf, dann nämlich, wenn sich die Empfindung nicht so der Vernunft als Begleiterin zur Seite stellt, daß sie geduldig hintansteht, sondern just, wo sie doch nur um der Vernunft willen zugelassen zu werden verdient, versucht, ihr voranzueilen und die Führung zu übernehmen. Und darin sündige ich, ohne es zu merken, und merke es erst später.

Wir aber merken es meistens auch später nicht. Wir haben uns zu sehr daran gewöhnt, der Musik vor allem Empfindungswerte zu verdanken, so daß es so weit kommen konnte, daß man uns mit dem fatalen Schlagwort vom „Irrationalen der Musik" einzureden versucht hat, die Musik sei am allerwenigsten imstande, den Verstand zu befriedigen, sie gebe vielmehr nur Gefühlen Ausdruck. Das ist ein Irrglaube, wie uns jedes wahre Meisterwerk der Tonkunst beweist, das im Verstand empfangen und erzeugt wird und sich daher auch zuerst an den Verstand wendet. Aus dem Zitat jenes großen Heiligen, der das menschliche Herz wie kein zweiter kannte, ergibt sich deutlich jene Haltung, die uns als Christen der Musik gegenüber nahegelegt wird, die Haltung, aus der unser christliches Leben, in dem ja die Musik eine so große Rolle spielt, seine wichtigste Funktion gewinnt: die Verherrlichung und Verklärung des gläubigen Menschen. Und das scheint der tiefste Sinn der christlichen Musik für den Menschen zu sein.

Ist eine Anschauung wie diese erst wieder zu allgemeiner Geltung gebracht, so werden viele Fragen, die uns heute gerade auf dem Gebiete der kirchlichen Musik beschäftigen, zu lösen sein [22]. Sie, die zuerst zum Lobe Gottes da ist und daher überhaupt all jener Empfindungswerte nicht eigentlich bedarf, die sie uns Menschen sonst so gerne bietet — in ihren höchsten Formen können wir das denn auch feststellen —, sie trägt nichtsdestoweniger für uns den großen Nutzen in sich, unsere Regungen zu Gott hervorzurufen. „Was immer dazu nützlich sein kann", heißt es bei Thomas von Aquin [23], „ist daher in Anwendung zu bringen,

---

[21] Aurelius Augustinus, Dreizehn Bücher Bekenntnisse X, 33.

[22] Im klaren Bewußtsein, daß der Tag nicht fern ist, wo an die sichtbare, das heißt hier: hörbare Kirche plötzlich ungeahnte Forderungen gestellt werden dürften, wird da und dort ein Streben bemerkbar, das jetzt schon die Grundlagen zu einer sehr wichtigen Neugestaltung schaffen möchte, und es wäre sehr zu wünschen, daß alle, die dazu berufen sind, Verständnis hätten für ein Anliegen, das zu den heiligsten der Kirche gehört. Statt dessen glauben noch die meisten, daß Kirchenmusik dann richtig sei, wenn die Mehrzahl der Gläubigen mit einem Mindestanspruch von ihr befriedigt sind, nicht wissend, daß sie hier, im Hause Gottes, erst in zweiter Hinsicht für den Menschen da ist.

[23] Summa Theologica II II qu. 91.

um auch die Geister der Schwachen zur Opferweihe zu veranlassen ... Ein gleiches gilt auch von den Zuhörern," so schließt Thomas diese wichtige Erörterung, „die, auch wenn sie nicht verstehen, was gesungen wird, dennoch verstehen, weswegen gesungen wird: nämlich zum Lobe Gottes. Und das genügt, um das Frömmigkeitsgefühl zu entfachen."

Was schließlich die Musik anlangt, die uns zu unserem Mißvergnügen oft ertönt, weil sie vom Körper her allein empfangen werden will, so sei auch sie an ihren Ort gewiesen, der ihr in jener großen Ordnung aller Dinge zugedacht sein mag. Wir müssen sie ertragen, wie wir auch das Böse tragen müssen. Wir müssen uns ja auch mit Speisen nähren, die den Körper nicht erbauen, und müssen sie verdauen, ohne daß sie Schaden bringen. Die wahre Kunst der Töne gibt sich immer kund: sie ist von Gott und führt uns hin zu Gott. Dafür besitzt der christliche Mensch ein sehr gewecktes Ohr, an dem er nur verderben kann, das er sich rein und empfänglich zu erhalten hat, auf daß es ihm nicht Anlaß wird zum Ärgernis, sondern ihn ergötzt mit jenen Ohrenfreuden, die zu den schönsten, reinsten und nützlichsten gehören, die ihm seine Sinne zu vermitteln haben, mit jenen Ohrenfreuden, die für manchen Menschen, wo immer sie ihm auch zuteil werden mögen, höchsten geistigen Genuß bedeuten können, von denen der Heilige Augustinus so oft sprechen muß, unter denen er Tränen geweint hat, bei denen ihm „so gut" war [24].

Diese Freuden haben die größten Dichter, unsere edelsten Denker, von Musikern zu schweigen, besungen. Es wird nur wenig Menschen geben, vielleicht nur jene, deren Herzen zu Verrat und Tücke taugen und deren Lüste schwarz wie Erebos sind, die nicht „der Einklang süßer Töne rührt" [25]. Und das sind sehr geläuterte Gefühle, die, wenn wir sie erleben, uns veredeln. Und die Musik, die einem Menschen Funken aus den Knochen schlägt [26], ihn aus Verderben retten kann und andere Wunderwirkungen erzielt: sie ist von einer Unerschöpflichkeit, was ihre Kräfte anlangt, die immer wieder in Erstaunen setzt. Darum verschlägt es nichts, wenn man Mißbrauch mit ihr treibt und ihren Sinn zum Unsinn werden läßt: das haben andere Zeiten auch, und dennoch blieb uns die Musik als hohe Kunst erhalten. Wir sehen in manchem mit Besorgnis in die Zukunft und leben Zeiten, denen viel an Kunst zum Opfer fällt. Der Wert der christlichen Musik, der auf der ganzen Erde Geltung hat, was er auf keinen Fall zuletzt der deutschen Seele dankt, ist groß und ist beständig: er überdauert sicher jede noch so heftige Umwertung, was man nicht ohne weiteres von allen Künsten sagen kann. Trotzdem obliegt es uns, in dieser Zeiten Fährnis Sinn und Reinheit der Musik zu schützen, damit zur rechten Zeit für uns das Wort [27] zur Geltung kommt: Glückselig Volk, das Jubellieder kennt.

KLEINE BEITRÄGE

Das Wunder in neuer Diskussion Von D.Dr. G. Siegmund

Nachdem in den letzten Jahrzehnten die Heilkunde in ihrer Analyse der Pathogenese, bei der Durchforschung der krankheiterregenden Ursachen immer unzweideutiger auf die Tatsache gestoßen ist, daß das erkrankende Subjekt mit seiner Geschichte nicht übersehen werden darf, daß unerledigte seelische Konflikte Ursprünge von Krankheitsgeschehen werden können, daß auch organische Erkrankungen häufig seelische Überlagerungen aufweisen, nachdem weiterhin der persönliche Faktor des Heilers, die irrationale Wirkung heilbegabter Persönlichkeiten erkannt worden ist, ist die Gestalt Jesu Christi, des großen „Heilers", dem Menschen der Gegenwart in ein neues Licht gerückt, wieder verständlicher und sinnvoller geworden. Freilich, zwischen dieser pragmatistischen Anerkennung bedeut-

---

[24] Aurelius Augustinus, Dreizehn Bücher Bekenntnisse IX, 6.
[25] William Shakespeare, Der Kaufmann von Venedig V, 1.
[26] Ein beglaubigter Ausspruch Ludwig van Beethovens.
[27] Psalm 98.

mer Heil-Werte in der christlichen Religion und der gläubigen Anerkennung der Person
esu Christi als „des" Heilandes, als „des" Sohnes Gottes klafft noch ein tiefer, vielen
ıüberbrückbar scheinender Spalt. Immerhin, nachdem eine Diskussion des Wunders in
er Medizin lange unmöglich war, nach einem Worte Paulsens Wunder als Dinge galten,
lie für den Verstand etwas sehr Abstoßendes haben"[1], ist doch heute eine Diskussion
ieder möglich geworden.

Um die Jahrhundertwende war an der Lyoner Medizinischen Fakultät ein vielverheißen-
er junger Prosektor der Anatomie, dem man u. a. die Vorbereitung eines Chirurgenkon-
esses übertragen hatte. Bei einer gelegentlichen Tischunterhaltung zwischen Professoren
nd Assistenten kam die Rede auf einige schwierige Fälle der Krankenhauspraxis. „Da
illt mir Ihre junge Kranke ein, was tun Sie in dem Falle?", mit dieser Frage wandte
ch ein Professor an den Prosektor. Es handelte sich um ein Kind, das einen kalten tuber-
ulösen Abszeß an der rechten Hüfte hatte, der schon lange ergebnislos behandelt wurde.
Ich habe sie nach Lourdes geschickt," gab mit einem Lächeln der junge Chirurg zur Ant-
ort. „Nach Lourdes? Da fängt ja die ganze Welt zu lachen an. Und glauben Sie, daß Sie
re Kranke auf diese Weise heilen können?" „Wahrhaftig", lautete die Antwort, „als ich
r den Rat gab, ich gestehe es, habe ich kaum damit gerechnet. Was wollen Sie? Es
ußte irgend etwas geschehen. Diesen Morgen aber, meine Herren, habe ich meine Kranke
ıs Lourdes zurück gesehen. Fürwahr, ich muß Ihnen eine ganz erstaunliche Mitteilung
achen: ich habe sie geheilt gefunden." „Geheilt?" „Ja, vollständig geheilt. Keine Spur
ehr von Eiterung. Lourdes hat in einigen Tagen Erfolg gehabt, wo ich seit Monaten
heiterte. Das gehört in den Bereich des Wunders." Ein kalter Schauder überlief die
ınze Gesellschaft. Die Schule von Lyon war damals noch völlig materialistisch, und man
ebte keine Kuren, die ans Wunderbare grenzten, worin man nur Flausen sah. „Oh, ich
kläre es nicht," unterbrach der Berichterstatter das allgemeine Schweigen. „Ich diskutiere
cht. Ich stelle keine Hypothese auf, gebe keine Deutung. Ich melde Ihnen nur die Tat-
che, das ist alles! Und der Mechanismus...?" „Zwecklos, darüber weiter zu sprechen,"
nterbrach der Professor den jungen Assistenten und schnitt ihm das Wort ab: „Mit
lchen Ideen, glaube ich Ihnen sagen zu können, haben Sie nichts unter uns zu suchen.
iemals wird die Fakultät von Lyon Ihnen die Tore öffnen." „Wenn es so steht, gehe ich
einer Wege," kam die prompte Antwort. „Es gibt genug Stellen, die mir offen stehen"[2].
r verließ seine Heimat, ging nach Nordamerika und wurde dort der berühmte Physiologe
lexis Carrel, der auf Grund seiner Versuche an Gewebskulturen im Jahre 1912 den
obelpreis erhielt. Seit dem Jahre 1902, „zu einer Zeit also", sagt er selbst, „wo es für
nen jungen Arzt noch schwierig und für seine Karriere gefährlich war, sich mit solchen
ingen abzugeben", befaßt er sich mit der wissenschaftlichen Beobachtung der Heilungen
on Lourdes. „Heute", fährt er fort, „kann jeder Arzt die nach Lourdes gebrachten
atienten beobachten und die im ärztlichen Büro geführten Krankenberichte nachprüfen"[3].

Den durch die Schule exakter naturwissenschaftlicher Beobachtung gegangenen Arzt der
egenwart erfüllt die Tatsache, daß die Wunderheilungen der Evangelien 1900 Jahre
rückliegen, mit skeptischem Mißtrauen. Endgültig hindert das Medium der Geschichte,
nen mit den Mitteln naturwissenschaftlicher Erforschung nahezutreten. So bleibt nur
e Möglichkeit, noch heute geschehende „Wunder" zum Ausgang zu nehmen und von da
ıs eine Deutung zu versuchen. Dabei bieten sich wiederum zwei Möglichkeiten an. Ent-
eder werden die Heilungen berühmter „Wunderheiler" (wie Zeileis, Steinmeyer u. a.),
e von der amtlichen Medizin als „Kurpfuscher" abgelehnt und nicht ernst genommen
urden, genauer studiert, oder aber es werden jene im christlichen Glauben erbetenen
Vunderheilungen, wie sie an Wallfahrtsorten und durch Anrufung von Heiligen geschehen,
ır Grundlage genommen. Von vornherein ist freilich bei beiden Wegen ein verschiedenes
rgebnis zu erwarten, denn im ersten Falle ist es der rein im Bereich des Natürlichen
eibende Glaube des Kranken an die Wundermacht des menschlichen Heilers, der die
eilung zuwege bringt, während im zweiten Falle durch das Gebet bei christlichen Wun-
erheilungen ein ins Transzendente weisender Faktor vorhanden ist.

Den ersten Weg hat der Danziger Chirurg Erwin Liek in seinem vielgelesenen Buche[4]
eschritten. Durch Besuche bei „Wunderheilern" und Beobachtung ihrer Methoden kommt
zu seiner Deutung, die er dann auf die Evangelienberichte und Jesus Christus aus-
eitet. Nachdem die materialistische Zeit schon das Aufdämmern des Tages in unmittel-
arer Nähe erwartete, an dem sich die letzten Geheimnisse der Natur dem menschlichen
eiste entschleiern würden, spricht man wieder vom „Wunder des Lebens", weil doch

---

[1] Paulsen, System der Ethik I[9] 1913, S. 439.

[2] Aug. Vallet, Mes Conferences sur les guérisons miraculeuses de Lourdes, Paris[4]
)37, S. 21 f.

[3] Al. Carrel, Der Mensch — das unbekannte Wesen, deutsch 1936, S. 152.

[4] Erwin Liek, Das Wunder in der Heilkunde[2], 1930.

„hinter aller Materie der Geist steckt und dieses Irrationale, Metaphysische das ist, was wir ‚Leben‘ nennen“ (26). Ihm gegenüber kann der Arzt nicht die Rolle eines Ingenieurs spielen, der durch künstliche Eingriffe Defekte behebt. Ausschlaggebend sind im Gesundungsprozeß aktive biologische Vorgänge, die „autonome Umsteuerung“, die von einer geheimnisvollen biologischen Zentralstelle, der „Tiefenperson“, ausgeht, die ihre Weisungen an eine Reihe peripherer Befehlsstationen weiterleitet. In kunstvollster Weise wird dadurch der höchst verwickelte und für unser bewußtes Denken völlig unübersichtliche Betrieb geleitet. „Gerade das Studium der Reparationserscheinungen, z. B. die Neuordnung der Knochenlamellen in einem deform geheilten Knochenbruch nach dem Grundsatz der besten Leistung bei geringstem Materialverbrauch, führt, ich möchte fast sagen zwangsläufig, zur Annahme eines zielbewußt denkenden und handelnden inneren Ingenieurs“ (46). Dieser innere Schöpfer verfügt über viele uns noch ganz unbekannte Mittel der Anpassung an kranke Zustände wie der Heilung. Gelegentlich gibt der innere Schöpfer seine innere Aufbauarbeit zu zeitig auf, findet sich mit krankhaften Veränderungen ab. In diesen Fällen versucht der Arzt den chronischen Prozeß wieder akut zu machen, d. h. den inneren Schöpfer dazu zu bringen, die entfallenen Zügel wieder in die Hand zu nehmen. Hier ist der Hebel, wo ein feinfühliger begabter intuitiv arbeitender Heilkundiger — von der amtlichen Medizin als Kurpfuscher verschrien — ansetzen kann und erstaunliche Erfolge zeitigt, die dem Schulmediziner versagt bleiben.

Viele Briefe ehemaliger Patienten des „Wunderheilers“ Zeileis von Gallspach, der vor Jahren immer wieder von sich reden machte, bestätigen in höchster Begeisterung ihre Heilung (von Tuberkulose, Krebs, Epilepsie, Diabetes, Arteriosklerose, Lähmungen, selbst Besserungen von multipler Sklerose). Auch Ärzte haben sich hilfesuchend dorthin gewandt. „Prof. von Wendt, früher praktischer Arzt, jetzt Physiologe in Helsingfors, kam auch zunächst als Patient nach Gallspach. Er wurde geheilt — wie vor ihm der Befreier Finnlands, General Mannerheim — und widmete sich dann der wissenschaftlichen Erforschung des Zeileisverfahrens“ (75). Liek hat eine Reihe von Kranken, die in Gallspach behandelt waren, aufgesucht und neben Mißerfolgen doch auch einige unzweifelhafte Erfolge gesehen. Dabei handelte es sich aber um Krankheiten, die auch ohne Behandlung vorübergehende Besserungen (Remissionen) zeigen, und um Krankheiten, die nicht durch die dort verabfolgten Bestrahlungen, sondern durch die Zeit und den inneren Schöpfer geheilt wurden. Bei seinen Erkundungsfahrten zu Wunderheilern besuchte Liek auch einen Pastor in einer abgelegenen Ecke Estlands. Wider seinen Willen war dieser Pastor zu dem Ruf eines Heilkünstlers gelangt. Als junger Vikar war er zu einem Knecht gerufen worden, der seit vierzehn Tagen an einer schweren Blutvergiftung der Hand litt, vor Schmerzen schrie und keinen Schlaf finden konnte. Der Pastor weigerte sich zunächst. Da kein Arzt zu haben war, setzte er sich an das Bett des Schwerkranken, der hochfiebernd, phantasierend, unruhig sich in schweren Schmerzen hin und her wälzte. Er nahm die Hand des Kranken in seine eigene, sprach einige Worte und ließ das kranke Glied mit Kamillenumschlägen verbinden. Der Kranke beruhigte sich so, daß er nach einigen Minuten schlafen konnte. Dieser ersten Heilung folgen weitere, bis schließlich die ständig wachsende Zahl der Kranken ihm eine schwere Bürde wurde. Mit der Zeit glaubte er selbst, es seien ihm von Gott besondere magnetische Kräfte verliehen. Auch hier waren unfraglich erstaunliche Heilungen festzustellen. So die eines fünfundzwanzigjährigen Elektrikers, der ein Jahr zuvor versehentlich mit einer Starkstromleitung in Berührung gekommen war. Nach langsamer Erholung waren nervöse Beschwerden geblieben, gegen die alle Mittel der modernen Schulmedizin wirkungslos geblieben waren, bis er schließlich in der Abgeschiedenheit der Hungerpfarre völlig geheilt wurde.

Es ist sehr wesentlich, festzustellen, daß auf dem Wege über die seelische Einflußnahme nicht nur funktionelle Störungen, sondern auch organische Prozesse beeinflußt werden können. Ein sehr eindrucksvolles Beispiel dafür ist die Rückbildung einer Ankylose. Diese Erkrankung besteht darin, daß zwischen den Halswirbeln, Hand-, Knie- und Fußgelenken die Gelenkspalten verschwinden und die Knochen durch breite Knochenbrücken miteinander verbunden werden, so daß völlige Versteifung erfolgt. In einem solchen Falle, der durch Röntgenbilder, in den ersten Kliniken aufgenommen, sichergestellt ist und den erfahrene Ärzte für unheilbar erklärt hatten, war unter fast rein psychischer Behandlung (daneben leichte Massage) eine weitgehende Wiederherstellung der Funktion erfolgt (Liek 139). Ein für den Laien noch viel eindrucksvollerer Beweis dafür, daß seelische Beeinflussung sich auch auf anatomische Veränderung erstrecken kann, ist die Suggestivheilung von Warzen. Warzen sind gutartige Neubildungen, die, durch ein lebendiges Virus hervorgerufen, ansteckend sind. Sie finden sich sehr häufig, besonders bei der Jugend. An den Händen stören sie bei Arbeit und Spiel, ihre Verbreitung im Gesicht mindert die Schönheit. Seit undenklichen Zeiten hat das Volk, Hüter alter Weisheit, die Warzen „besprochen“, durch Sympathiekuren geheilt. In den letzten Jahren ist die suggestive Heilung von Warzen wissenschaftlich sichergestellt worden. Ein Professor der Geo-

logie in Zürich hatte die Macht, suggestiv Warzen zu vertreiben, von seinem Vater überkommen. Sein Verfahren war sehr einfach. Er konzentrierte sich, sah den Warzenträger scharf an, berührte die Warzen und sagte immer: „Die geht jetzt weg, und die geht jetzt auch weg!" Voraussetzung für den Erfolg war der unbedingte Glaube an den Behandler, und daß der Warzenträger irgendwie in Verlegenheit versetzt wurde. Suggestivmethoden werden auch heute gelegentlich in Kliniken zur Beseitigung von Warzen angewandt, Heilung wird in mehr als der Hälfte der Fälle erzielt (168 ff.). Es ist also ein Irrtum, zu behaupten — wie es in der apologetischen Behandlung des Wunders immer wieder geschieht — die Suggestion vermöge nur funktionelle Schädigungen zu erreichen, nicht aber anatomische Schäden.

Ganz wenige geborene Ärzte verstehen es, eine Atmosphäre des unbedingten Vertrauens um sich zu verbreiten. Dieses Vertrauen erhebt den Helfer in eine überirdische Sphäre, bald ranken sich um seine Gestalt Legenden, die, so naiv sie klingen, von dem Kranken, auch dem gebildeten, der in seiner Krankheit ein hilfesuchendes Kind geworden ist, begierig aufgegriffen und geglaubt werden. Bei Zeileis ließ sich diese Legendenbildung unmittelbar in ihrem Werden verfolgen. Zeileis nahm keine Einzelbehandlungen, sondern nur Massenbehandlung vor; Männer und Frauen wurden in Gruppen gesondert vorgelassen. Alle Kranken zogen sich im Behandlungsraum gemeinsam aus. Mit der Kleidung fiel auch Rang und Titel. „Nichts bleibt als der armselige, kranke Mensch, weiches Wachs unter den Händen des Helfers... Alle umschlingt das Band brüderlicher Liebe, alle sind sie einig in dem unbedingten Vertrauen zu dem Mann, der ihnen helfen will und helfen kann. Ich sah den Kranken immer wieder ins Gesicht. Diesen Ausdruck vollster Hingabe habe ich nur in den Tempeln der christlichen Kirche, mehr noch in den Tempeln des fernen Ostens gesehen, ab und zu auch in den Arbeitsstätten großer Ärzte" (Liek 84). Seltsame Mären und Legenden kreisten um die Person des Helfers: aus Indien oder Persien sollte er stammen, in einem indischen Kloster in die Geheimnisse der Yogi eingeweiht worden sein, ein hohes Alter wurde ihm zugefabelt, bis zu 1100 Jahren, usw. Daß selbst Gebildete dem Banne solcher Legendenbildung verfallen, dafür bringt Liek ein recht bezeichnendes Beispiel: Eine „sehr gebildete Dame" berichtet ihm von den unerhörten Operationen des neuen Krankenhauschirurgen, der den Patienten innere Organe herausnimmt, sie vierundzwanzig Stunden in eine desinfizierende Flüssigkeit legt, sie zum Trocknen aufhängt, um sie schließlich wieder in den Körper einzusetzen (85).

Von diesen Erfahrungen aus sucht Liek Jesu Wunderheilungen zu deuten. Sollten sich nicht auch um seine Person solche Legenden gerankt haben, die, von Mund zu Mund wandernd, das Geschehene aufbauschten, bis es den Bereich des Natürlichen verließ und den Nimbus des Übernatürlichen erlangte? Ist es nicht denkbar, daß Jesus nach Bekanntwerden der heilenden Kraft, die von ihm ausging, die breiten Scharen der Leidenden und Kranken wie ein Magnet die Eisenspäne an sich zog, da die dichtende Phantasie ihn zu „dem" Heiland erhob? Trennt uns nicht ein für allemal die Geschichte von neunzehnhundert Jahren von den Ereignissen selbst, eine Scheidewand, die wir nie einreißen können, so daß eine naturwissenschaftlich befriedigende Untersuchung ein für allemal unterbleiben muß? Liek meint: „Die Wunderheilungen Jesu sind nach unseren heutigen Kenntnissen durchaus verständlich und finden in der modernen Psychotherapie viele Parallelen. In der Hypnose gelingt es z. B. ohne Schwierigkeit, Wasser in Wein zu verwandeln, zwar nicht objektiv, wohl aber für den Trinkenden. Wir wissen, daß die Verdauungsdrüsen in der Hypnose nicht so arbeiten, wie es die dargereichte Nahrung erfordert, sondern so, als ob die Speisen das wären, was der Suggestor vorgibt. Wo die Heilungen Jesu den Naturgesetzen zu widersprechen scheinen, da vergesse man nicht, wie schnell und in welchem Grade sich um jeden Wundertäter Legenden bilden... Es kommt nicht so sehr darauf an, was der Wundertäter wirklich tut, wie darauf, was von ihm geglaubt wird" (127). Kann nicht auch Jesus nur dort Wunder tun, wo er Glauben findet?

Es ist hier nicht nötig und auch nicht möglich, im einzelnen die historische Unzulänglichkeit der Liekschen Auffassung darzutun [5]. Im ganzen gesehen aber bietet er eine ernst zu nehmende Kritik, die bei der Behandlung der Wunderfrage zu beachten ist.

Wenn Christus mit seiner Heilandsaufgabe noch heute in seiner Kirche weiterlebt, wenn er ausdrücklich verheißen hat, daß auch der Glaubensverkündigung seiner Sendboten Wunderzeichen zur Bestätigung folgen werden, wenn tatsächlich von solchen Heilungswundern auf Gebet im christlichen Glauben hin berichtet wird, dann wäre es ein durchaus verkehrter Standpunkt, in einem gewissen falschen Spiritualismus solche Wunder und ihre Nachprüfung abzulehnen. Sie haben für den skeptisch angekränkelten Menschen der Gegenwart, ebenso wie für den ernsthaft naturwissenschaftlich kritischen Geist ihre Zeitbedeutung und heischen Beachtung. Vor allem sind die Wunderheilungen von Lourdes, die sich seit achtzig Jahren mit einer gewissen Regelmäßigkeit wieder-

---

[5] Vgl. dazu: E d e r, Der göttl. Wundertäter, Th. u. Gl. 34 (1942) 1 ff.

holten, wissenschaftlich einwandfrei nachprüfbar. Nachdem lange die amtliche Gelehrtenwelt sich skeptisch-ablehnend verhalten hat, ist gegenwärtig eine sich mehrende Beschäftigung von Fachkreisen damit festzustellen. Darüber hinaus sind die Geschehnisse von Lourdes zum Ausgangspunkt einer neuen geistigen Bewegung geworden. Die religiöse Entwicklung eines Huysmans, Adolphe Retté, Francis Jammes, Paul Claudel, François Mauriac, Henri Ghéon, Emile Baumann, P. Leseur, René Schwob u. a. ist unzertrennlich mit dem Gnadenort Lourdes verbunden, ihre Konversionen sind von da bestimmt. Im Jahre 1930 nahm die medizinische Fakultät von Paris eine Doktordissertation an, die betitelt war: „Ärztliches Studium einiger in Lourdes vorgefallener Heilungen". Die Arbeit des Doktoranden Monnier wurde mit der Note „Sehr gut" bedacht[6]. Diese Tatsache ist bezeichnend für die Wandlung in den Jahren, seitdem Carrel seinen Posten wegen einer Lourdesheilung verlor. Ein Ärztebüro, gegenwärtig von A. Vallet geleitet, zu dem grundsätzlich jeder approbierte Arzt Zutritt hat, prüft die Heilungen. Heilungen von funktionellen und hysterischen Erkrankungen sind von der Anerkennung grundsätzlich ausgeschlossen. Im Jahre 1938 kamen 920 Ärzte nach Lourdes, um sich aus eigener Anschauung ein Urteil zu bilden. Der Ärzteverein zählte 1936 2387 Mitglieder[7].

Wohl das bedeutendste fachwissenschaftliche Urteil über die Heilungen von Lourdes stammt aus der Feder des schon wiederholt genannten Alexis Carrel. In seinem Buche: „Der Mensch — das unbekannte Wesen" hat er die Summe eines reichen Forscherlebens, das sich unter ungewöhnlich günstigen Umständen entfalten konnte, zusammengetragen. „Beinahe jeder Satz in diesem Buche — heißt es in der Vorrede — gibt die Frucht langwieriger Arbeit eines Wissenschaftlers wieder, die Frucht seines geduldigen Forschens, oft eines ganzen, dem Studium eines einzelnen Problems geweihten Lebens. Um knapp sein zu können, hat der Verfasser riesige Beobachtungsmassen in aller Kürze zusammenfassen müssen" (11). Nach dem Urteil Vallets gilt dieser Satz auch von Carrels Darstellung der Lourdesheilungen. Bedeutsam ist es, festzustellen, daß Carrel rein positivistisch an seine Aufgabe vierzigjähriger Beobachtung herangegangen ist, daß er für sich, soweit aus dem Buch zu ersehen ist, die metaphysischen und religiösen Folgerungen aus seinem Ergebnis nicht gezogen hat. Weil seine Darstellung in ihrer Knappheit geradezu klassisch ist, sei sie hier ganz wiedergegeben. „Im 19. Jahrhundert ... hieß es allgemein nicht nur: Wunder gebe es nicht, sondern: es könne sie gar nicht geben. Wie die Gesetze der Thermodynamik ein *Perpetuum Mobile* unmöglich machen, so stehen die physiologischen Gesetze dem Wunder entgegen — das ist immer noch die Auffassung der meisten Physiologen und Ärzte. Zieht man aber die in den letzten fünfzig Jahren beobachteten Tatsachen in Betracht, so kann diese Auffassung nicht aufrechterhalten werden. Die bedeutendsten Fälle von Wunderheilungen hat das Ärztliche Büro in Lourdes aufgezeichnet. Unsere gegenwärtige Auffassung vom Einfluß des Gebetes auf pathologische Schädigungen gründet sich auf die Beobachtung von Patienten, die beinahe von einem Augenblick zum andern von den verschiedensten Gebrechen geheilt wurden, zum Beispiel von Bauchfelltuberkulose, kalten Abszessen, Knochenentzündung, eiterigen Wunden, Lupus, Krebs usw. Der Heilvorgang unterscheidet sich im einzelnen nur wenig. Oft tritt ein heftiger Schmerz auf, sodann ein plötzliches Gefühl der Heilung. In ein paar Sekunden oder Minuten, längstens in einigen Stunden, vernarben die Wunden, die pathologischen Symptome verschwinden, der Appetit kehrt wieder. Zuweilen vergehen die funktionellen Störungen, bevor noch der anatomische Schaden geheilt ist. Die Skelettentartungen der Pottschen Krankheit, die krebsigen Drüsen können noch zwei oder drei Tage vorhanden sein, nachdem die hauptsächlichen Schäden schon behoben sind. Was das Wunder vor allem charakterisiert, ist eine ungeheure Beschleunigung der organischen Heilvorgänge: die anatomischen Schäden vernarben zweifellos in viel kürzerer Zeit, als man es normalerweise gewohnt ist. Die einzige unerläßliche Voraussetzung des Geschehens ist das Gebet. Dabei ist es nicht notwendig, daß der Patient selber betet. Er braucht nicht einmal religiös gläubig zu sein; es genügt, wenn jemand in seiner Nähe im Zustand des Gebetes ist. Das sind Tatsachen von höchster Bedeutung; sie erweisen die Wirklichkeit gewisser, ihrem Wesen nach noch unbekannter Verwandtschaften zwischen den psychologischen und organischen Vorgängen. Auch die objektive Bedeutung der seelischen Energien ist damit bewiesen, von denen Hygieniker, Ärzte, Erzieher und Soziologen fast nie wissenschaftlich etwas haben wissen wollen. Hier öffnet sich dem Menschen eine neue Welt" (152—154). Die letzten Sätze erweisen, daß auch A. Carrel sich von dem anfangs beanstandeten Dogma der Naturwissenschaft noch nicht frei macht, daß auch ihm „Wunder" nur in einem relativierten Sinne als „Wunder" gelten, als Wirkung lediglich bislang noch unbekannter seelischer Energien, deren erstes wissenschaftliches Bekanntwerden unser Verwundern hervorrufen mag, die aber kommenden Geschlechtern etwas „Natürliches" sein mögen. In diesem Sinne

---

[6] Henri Monnier, Étude médicale de quelques guérisons survenues à Lourdes. Paris, Diss. méd. 1930.

[7] Angaben nach: J. Hartmann, Lourdes, Zürich 1939.

darf auch ein anderes Wort von Carrel, das wiederholt zitiert wird, nicht gepreßt werden: „Ich glaube an wunderbare Heilungen. Nie werde ich das erschütternde Erlebnis vergessen, als ich sah, wie ein großes krebsartiges Geschwür an der Hand eines Arbeiters vor meinen Augen zu einer kleinen Narbe zusammenschrumpfte... Verstehen kann ich es nicht, aber bezweifeln kann ich das auch nicht, was ich mit meinen eigenen Augen gesehen habe!“ [8]

Der Frage, ob seelische Energien als Erklärung herangezogen werden können, ist A. Vallet in seinen Konferenzen über die Lourdesheilungen eingehend nachgegangen, um sie für die echten Heilungen eindeutig zu verneinen. Er führt eine Reihe von anerkannten Wunderheilungen vor, unter Beifügung ärztlicher Protokolle und Krankheitsgeschichten. Wenn ein zweiundzwanzigjähriges Arbeitermädchen an tuberkulöser Meningitis (Gehirnhautentzündung — Tb-Bazillen im Liquor nachgewiesen —) bereits in Agonie liegt und durch wenige Tropfen Wasser aus der Lourdesquelle, die nachgewiesenermaßen nur gewöhnliches Bergwasser enthält, sofort ohne Rekonvaleszenz geheilt wird, so ist an die Wirkung seelischer Energien nicht zu denken, ebensowenig wie bei der Heilung von kleinen Kindern, die sich ihrer Krankheiten nicht bewußt sind. So bei einem dreijährigen Kinde, das an Lungenentzündung und kapillarer Bronchitis litt, dessen Behandlung ein Arzt wegen Aussichtslosigkeit am 20. Februar 1928 aufgegeben hatte, das ein anderer Arzt zwanzig Tage hindurch vergeblich zu retten versuchte, bis er es am 11. März „absolut agonisch“ vorfindet, aber durch Darreichung einiger Teelöffel Wasser aus der Lourdesquelle ein sofortiges Abstoppen der Krankheit erzielt. Die Temperatur fällt sofort von 41° auf 37,8° (rektal gemessen), die Krankheitssymptome waren nicht mehr festzustellen. Die ärztliche Begutachtung solcher Fälle begnügt sich nach Kontrolle, meist ein Jahr hindurch, mit der Anerkennung oder Nichtanerkennung der natürlichen Unerklärbarkeit der Heilung. Die Deutung als Wunder überläßt sie dem Theologen und Gläubigen.

Jedenfalls liegt in den bisherigen Veröffentlichungen des Ärzte-Büros genügend Material vor, an das sich eine ersprießliche Diskussion von ärztlicher Seite anschließen kann. Die allgemein naturwissenschaftlich-erkenntnistheoretischen Vorfragen des Wunders haben kürzlich durch G. Kafka eine lichtvolle Behandlung erfahren [9].

Zur Zerstörung des Tempels von Jerusalem im Jahre 70

Von Prof. Dr. Max Meinertz

In dem Aufsatz „Die Tragweite der Weissagung Jesu von der Zerstörung des Tempels“ [1] habe ich (S. 138) die Streitfrage kurz berührt, ob Titus bei der Zerstörung Jerusalems den Tempel schonen wollte oder ob er von vornherein den Befehl zur Vernichtung gegeben habe. Josephus Flavius (Bell. Jud. 6, 4, 6—7) berichtet bekanntlich das erstere, fügt aber hinzu, daß die einmal in Bewegung geratene Lawine nicht mehr aufzuhalten gewesen sei. Orosius sagt vorsichtiger [2], daß Titus lange überlegt habe *(diu deliberasse)*, ob er den Tempel vernichten oder als Siegesdenkmal erhalten solle *(in testimonium victoriae reservaret)*.

Demgegenüber berichtet Sulpicius Severus in seiner Chronik bestimmter [3], Titus habe die Frage der Zerstörung des Tempels in seinem Kriegsrate besprochen, und hier sei die Meinung vorgebracht worden, man dürfe ein so überaus berühmtes Bauwerk nicht vernichten, da es bei seiner Erhaltung ein Zeugnis römischer Mäßigung, bei seiner Zerstörung aber ein fortdauerndes Zeichen der Grausamkeit sein werde *(quae servata modestiae Romanae testimonium, diruta perennem crudelitatis notam praeberet)*. Titus selbst aber habe die Ansicht jener Ratsmitglieder geteilt, daß gerade der Tempel beseitigt werden müsse, damit auf diese Weise um so gründlicher die Religion der Juden und der Christen vernichtet würde. Denn diese beiden Religionen, obwohl sie entgegengesetzt wären, stammten doch von den gleichen Urhebern *(Christianos ex Judaeis extitisse)*. Und wenn die Wurzel beseitigt würde, würde der Stamm leicht zugrunde gehen *(radice sublata stipem facile perituram)*.

Die Nachricht des Sulpicius Severus klingt darum glaubhafter als die des Josephus, weil der letztere ein notorischer Schmeichler gegenüber den Flaviern war und es ander-

---

[8] Zitiert nach: Hartmann S. 206.

[9] G. Kafka, Naturgesetz, Freiheit und Wunder, Paderborn 1940.

[1] Theologie und Glaube 35 (1943) 135—141.

[2] Histor. VII, 9, 5; abgedruckt in der Tacitusausgabe der Bibliotheca Teubneriana II, Lipsiae 1936, 220.

[3] Chronicorum II, 30, 6—7; ed. Halm, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum I. Vindobonae 1866, 85.

seits, wie Mommsen sich ausdrückt[4], immer wahrscheinlich bleiben wird, „daß hier nicht der Zufall des Krieges gewaltet hat, sondern für die veränderte Politik der römischen Regierung gegenüber dem Judentum die Flammen des Tempels das Programm waren". Wenn auch Sulpicius Severus erst um die Wende des fünften Jahrhunderts gelebt hat, so verfügte er doch über gute Quellen. Und seit der scharfsinnigen Untersuchung von Bernays aus dem Jahre 1861 gilt es als ausgemacht, daß er die Historien des Tacitus verwertet hat, und zwar auch jene Teile der Historien, die uns heute nicht mehr erhalten sind. So wird die angeführte Stelle aus der Chronik des Sulpicius Severus auch von den Herausgebern des Tacitus unter die Fragmente der Historien aufgenommen, z. B. von Koestermann in der Neuauflage der Ausgabe von Halm-Andresen (nach dem Vorgange von Halm selbst) aus der Bibliotheca Teubneriana (II, Lipsiae 1936, 220) sowie in der von Giarratano besorgten Ausgabe innerhalb der Scriptores Graeci et Latini, Romae 1939, 292.

Freilich bleibt die Kontroverse bestehen, wie weit Sulpicius Severus den Tacitus wörtlich ausschreibt, und hier gehen die Ansichten der Gelehrten weit auseinander[5]. Von besonderem Interesse ist ja die Motivierung, die Sulpicius Severus dem Titus in den Mund legt. Gerade bei ihr kann man zweifeln, ob sie wirklich auf Tacitus zurückgeht, ja Felten[6] schreibt sie „sicher" dem Verfasser der Chronik zu. Auf jeden Fall ist diese Motivierung vom heilsgeschichtlichen Standpunkte aus sehr bemerkenswert. Julian der Apostat wollte den längst zerstörten Tempel wieder aufbauen, um so die Weissagung Jesu und damit das Christentum zu treffen[7]. Hier wird umgekehrt dem römischen Feldherrn die Absicht der Zerstörung des in seiner Pracht noch vorhandenen Heiligtums zugeschrieben. Nicht nur wollte er angeblich die jüdische Religion tödlich verletzen, sondern mit ihr auch das Christentum zugrunde richten. Vom heilsgeschichtlichen Standpunkte aus hat Titus das erstere in dem Sinne auch erreicht, als er unbewußt der Vollstrecker des von Jesus angekündigten göttlichen Strafgerichtes wurde und so die Verwerfung des Judentums durch ein äußeres, symbolhaftes Geschehen dokumentierte. Das Christentum aber ist in Wirklichkeit von dem furchtbaren Ereignis nicht nur nicht mit ins Verderben gezogen worden, sondern umgekehrt: Was an wurzelechten Kräften aus der alttestamentlichen Heilsoffenbarung vorhanden war, hatte das Christentum schon längst in sich aufgenommen. Die Wurzel selbst der christlichen Religion aber war nicht das Judentum, sondern der Gottmensch; das Judentum hatte seine heilsgeschichtliche Rolle bereits ausgespielt. Titus hat nur einen bereits erstorbenen Wuchs beseitigt, die lebendige Wurzel des Christentums konnte er nicht antasten, ebensowenig übrigens wie seine Nachfolger auf dem Kaiserthron, auch als sie sich unmittelbar gegen das Christentum mit Gewaltmaßregeln wandten.

Veni Creator Spiritus! Neu übertragen von M. Schneiderwirth.

Komm Schöpfer - Geist der Heiligkeit!
Sei unser Gast! Wir sind bereit.
Die Gnade gieß den Herzen ein,
Die Du geschaffen, sie sind Dein.

Wir nennen froh den Tröster Dich;
In Dir schenkt uns der Höchste sich;
Du spendest Leben, Liebe, Licht,
Versagst uns Kraft und Salbung nicht.

Du siebenfacher Feuerbrand,
Gesendet von des Vaters Hand,
Durch Dich berührt Gott unsern Mund,
Zu reden recht zur rechten Stund.

Gib unserm Haupt der Wahrheit Glanz,
Mit Liebe füll die Herzen ganz!
Verleihe uns durch Deine Huld
In Krankheit Starkmut und Geduld.

Den Feind vertreibe von uns fort,
Sei uns des Friedens treuer Hort
Und führe uns auf sichrer Bahn,
Daß uns kein Unheil möge nahn.

Den Vater auf dem höchsten Thron
Laß kennen uns wie auch den Sohn,
Laß gläubig Dich bekennen auch,
Der beiden ew'gen Liebeshauch.

Dem Vater Gott sei Lob und Preis,
Dem Auferstandnen gleicherweis',
Und Dir, dem Tröster, allezeit
Von nun an bis in Ewigkeit! Amen.

---

[4] Röm. Gesch. V, 539.

[5] Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I[4], Leipzig 1901, 631 f., Anm. 115.

[6] Neutestamentliche Zeitgeschichte I[3], Regensburg 1925, 256, Anm. 2.

[7] Vgl. den einleitend angeführten Aufsatz von mir.

Dogmatik, Dogmengeschichte

Hermann Kuhaupt, **Die Formalursache der Gotteskindschaft** (130 S., Münster i. W. 1940, Regensbergsche Verlagsbuchhandlung). Die vorliegende Untersuchung ist das Ergebnis einer mehr als zehnjährigen Bemühung um eine Frage, die nicht nur wissenschaftlich ergiebig, sondern auch religiös bedeutsam ist. Mehr und minder kommt in ihr die gesamte Lehre über die Gnade, wenigstens über die habituelle Gnade zur Sprache. Der erste Teil handelt über den Gnadenstand als solchen, der zweite betrachtet das Erarbeitete unter dem formellen Gesichtspunkt der Gotteskindschaft. Die Arbeit zeugt von guter spekulativer Begabung; die Sprache, in der die Resultate geboten werden, ist weniger die des mit scharfen wissenschaftlichen Termini operierenden als die des lebendig und anregend schreibenden, in Schrift- und Väterwort redenden Theologen, so daß man die Ausführungen ohne Ermüdung und mit hohem Genuß liest. Einzelnes scheint uns allerdings anfechtbar zu sein, so wenn K. S. 17 den Hl. Geist praecise als amor mutuus aus dem Vater und Sohn hervorgehen läßt, was aber umstritten ist und vor allem von dem älteren Thomas abgelehnt wird. S. 40 f.: Was hier über die Einwohnung der drei göttlichen Personen in der Seele des Gerechten, namentlich über die verschiedene Ordnung einst (d. h. in der Zukunft in der visio beata) und jetzt gesagt wird: dereinst sei der Sohn, jetzt aber der Hl. Geist das Frühere, was wir besitzen, scheint uns bestreitbar zu sein. S. 46: Das Urteil über die Mysterientheologie, in der sich „eine Rückkehr zu geschichtlichem, heilsgeschichtlichem Denken vorbereitet", ist zu optimistisch (vgl. auch die Ausführungen auf S. 65). S. 47: Das Verhältnis zwischen Ziel- und Verdienstursache und der Wirkursache bedürfte wohl noch der Klärung. Bedeutende Theologen fassen die Verdienstursache als causa efficiens (natürlich nicht physica). Nach S. 67 wäre gemäß der Mysterienlehre zwar „in jedem Sakrament sein (d. h. Christi) Opfertod gegenwärtig, er gelangte aber nur in der Eucharistie im sakramentalen Zeichen, in den übrigen Sakramenten jedoch nur an den Empfängern zur Darstellung, was dann zugleich bedeutete, daß er in der Eucharistie eine gleichsam statische, so lange wie die Gegenwart der eucharistischen Gestalten währende Darstellung fände, in den übrigen Sakramenten aber nur eine dynamische, nur im Augenblick des Empfanges geschehene Darstellung". Folgt hieraus nicht, daß in der Spendung jedes Sakramentes ein Opfer, nämlich das Kreuzesopfer Christi, vollzogen wird? Ist dann nicht jedes Sakrament ein Opfer? Näher präzisiert werden müßten auch m. E. die Darlegungen über das Wohnen des erhöhten Christus in uns (S. 78).

L. Mohler, **Aus Bessarions Gelehrtenkreis.** Abhandlungen, Reden, Briefe von Bessarion, Theodoros Gazes, Michael Apostolios, Andronikos Kallistos, Gregorios Trapezuntios, Niccolò Perotti, Niccolò Capranica (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, XXIV. Band; XII u. 649 S., Paderborn 1942, Schöningh). Die Sammlung wird eröffnet durch die dogmatisch wichtige Abhandlung des griechischen Kardinals: Περὶ τοῦ τῆς ἱερᾶς εὐχαριστίας μυστηρίου, in der vor allem die Frage nach der sakramentalen Form der Eucharistie (Worte des Herrn oder Epiklese?) erörtert wird. Es schließt sich an eine Untersuchung über eine alte textkritische Frage, ob Jo 21, 21 ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν, ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; zu lesen ist oder mit der Vulgata: sic eum volo manere, quid ad te? Es folgen eine kleine skizzenhafte Abhandlung: Quod natura consulto agat, eine längere: De natura et arte, darauf eine kurze Notiz: Adversus Plethonem de substantia. Aus Bessarions Freundeskreis ist vor allem Theodoros Gazes, der als Philologe und als Philosoph im damaligen Italien hervorragte, mit mehreren Abhandlungen, darunter auch einer De fato (περὶ ἑκουσιου καὶ ἀκουσίου) sowie einigen Reden vertreten. Es reihen sich an Reden Bessarions, die er als Apostolischer Legat in Deutschland gehalten hat. Dankenswert ist auch die Beigabe der Rede, die Niccolò Capranica, Bischof von Fermo, am 3. Dezember im Beisein des Papstes Sixtus IV. bei den Exequien für den verstorbenen Kardinal in der Kirche Dodici Apostoli hielt, wo Bessarion noch heute ruht. Den übrigen Teil des umfangreichen Bandes füllen aus Briefe des Kardinals, kurze und längere, Privatbriefe und solche literarischen und philosophischen Inhalts, auch amtliche Schriftstücke und Berichte. Den Abschluß bilden Briefe des Theodoros Gazes und anderer, die in gelehrten Fragen mit Bessarion in Verbindung standen. Wertvolle Register erleichtern die Benutzung des Werkes. Die Bedeutung der Edition erhellt vor allem daraus, daß die Hauptmasse des dargebotenen Materials ungedruckt ist. Nicht nur die Persönlichkeit des großen Unions-Theologen, der gerade unserer Zeit viel zu sagen hat, wird uns durch diese Veröffentlichung näher gebracht, sie ist auch ein wertvoller Beitrag zur Geschichte des Humanismus im 15. Jahrhundert. J. Brinktrine.

Religionswissenschaft, Apologetik

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, hrsg. von Theodor Klauser. Lieferung 5 und 6 (K. W. Hiersemann, Leipzig 1943). Um einen Begriff von der Weite des hier behandelten Raumes zu geben, der die gesamte geistige und materielle Kultur der Zeit bis 600 n. Chr. einbezieht, seien die behandelten Stichworte der 5. Lieferung kurz angeführt: Archontiker (H. Ch. Puech), Arcosolium, Area, Arenarium (Johannes Kollwitz), Arianer (G. Gentz), Aristides von Athen (B. Altaner), Aristides Rhetor (L. Früchtel), Aristoteles (J. H. Waszink u. W. Heffening), Arkandisziplin (O. Perler), Armband (H. Herter), Armenien (G. Klinge), Armenpflege (W. Schwer), Beurteilung der Armut (H. Bolkestein und A. Kalsbach), freiwillige Armut (A. Bigelmair), Arnobius (G. Bardy), Arrha (A. Steinwenter), Artemis (D. Detschew), Artotyritae (P. de Labriolle), Arzt, Arzthonorar (R. Herzog), Asche (C. Schneider), Aschera (Fr. Nötscher), Ascodrutae (H. Ch. Puech), Asebieprozesse (W. Nestle), Asia (J. Keil), nichtchristliche und christliche Askese (H. Strathmann), Asklepios (R. Herzog), Asphalt (K. Schneider).

Aus der 6. Lieferung seien hervorgehoben: Astarte (Fr. Nötscher u. Th. Klauser), Astralreligion, Astrologie und Astronomie (W. Gundel), Ataraxie (P. Wilpert), Atrium (A. M. Schneider), Attis (H. Strathmann) und die beiden für die Apologetik bedeutsamen Artikel Auferstehung I (des Kultgottes) von G. Bertram-Berlin und Auferstehung II (des Menschen) von A. Oepke-Leipzig. Wie überall im Reallexikon ist auf eine abschließende Verarbeitung und urteilende Bewertung verzichtet und eine gründliche, kritisch gesichtete und in ihrem Rahmen erschöpfende Materialsammlung vorgelegt worden. Um so stärker wirkt die Feststellung G. Bertrams: „Die hellenistischen Mysterienreligionen gehen nicht auf geschichtliche Stiftung zurück, sondern sind Umbildungen von Naturkulten, deren Geschichte sich im Dunkel der Vorzeit verliert. Die in Frage kommenden Götter verkörpern ursprünglich wohl alle die Vegetation in ihrem Vergehen und Wiedererstehen . . ." (919). Die Einzigkeit des christlichen Auferstehungsglaubens tritt sofort ins Relief, wenn man demgegenüber die älteste Fassung des Apostolicum hält: crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus tertia die resurrexit a mortuis.

Corpus Confessionum. Die Bekenntnisse der Christenheit, hrsg. von D. Cajus Fabricius. Lieferung 50, Abt. 18, Bogen 71—75 (Walter de Gruyter, Berlin 1943) enthält die Urkunden zur Befriedung des amerikanischen Presbyterianismus, die Cumberland-Konfession, die im Jahre 1902 von der Generalversammlung der Presbyterianischen Kirche der Ver. St. von Nordamerika angenommene „Kurze Darlegung des reformierten Glaubens" und schließlich die Verfassung derselben Presbyterian. Kirche, angenommen 1788 und verbessert 1805—1920.

Lieferung 51 (Abt. 18 Bogen 76—80) enthält die weiteren Verfassungsurkunden derselben Presbyterianischen Kirche.

E. Stakemeier.